فقه الحج

بحوث استدلالية في الحج

تأليف

الشيخ لطف الله الصافي الگلپايگاني

٣

الجزء الثالث

بسم الله الرحمن الرحیم

فقه الحج (للصافی)

نویسنده:

لطف اللّه صافی گلپایگانی

ناشر چاپی:

دفتر آیت الله العظمی شیخ لطف الله صافی گلپایگانی

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

الفهرس

فقه الحج (للصافی)، المجلد۳

اشارة

سرشناسه : صافی گلپایگانی، لطف‌الله، ۱۲۹۸ -
عنوان و نام پدیدآور : فقه‌الحج: بحوث استدلالیه فی‌الحج/ تالیف لطف‌الله الصافی‌الگلپایگانی.
مشخصات نشر : قم: دفتر آیت‌الله العظمی شیخ لطف الله صافی گلپایگانی، ۱۳۹۰.
مشخصات ظاهری : ۴ ج.
شابک : ۲۵۰۰۰۰ ریال: دوره۹۷۸-۶۰۰-۵۱۰۵-۵۴-۴ : ؛ ج.۱۹۷۸-۶۰۰-۵۱۰۵-۵۰-۶ : ؛ ج.۲۹۷۸-۶۰۰-۵۱۰۵-۵۱-۳ : ؛ ج.۳۹۷۸-۶۰۰-۵۱۰۵-۵۲-۰ : ؛ ج.۴۹۷۸-۶۰۰-۵۱۰۵-۵۳-۷
وضعیت فهرست نویسی : فیپا
یادداشت : عربی.
یادداشت : ج. ۲ - ۴ (چاپ اول: ۱۳۹۰)(فیپا).
موضوع : حج
موضوع : فقه جعفری -- رساله عملیه
رده بندی کنگره : BP۱۸۸/۸/ص۱۶ف۷ ۱۳۹۰
رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۵۷
شماره کتابشناسی ملی : ۲۶۹۳۶۸۵

الجزء الثالث

الکلام فی کیفیة الإحرام و واجباته

اشارة

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۷
الکلام فی کیفیة الإحرام و واجباته

و ینبغی اجراء الکلام أولا فی حقیقة الإحرام.

قال فی النهایة: (الإحرام: مصدر أحرم الرجل یحرم إحراماً إذا أهلَّ بالحجّ أو بالعمرة و باشر أسبابهما و شروطهما من خلع المخیط و اجتناب الأشیاء التی منعه الشرع منها کالطیب و النکاح و الصید و غیر ذلک و الاصل فیه المنع فکأن المحرم ممتنع من هذه الأشیاء و أحرم الرجل إذا دخل الحرم و فی الشهور الحرم ... و منه حدیث «الصلاة تحریمها التکبیر» کأن المصلّی بالتکبیر و الدخول فی الصلاة صار ممنوعاً من الکلام و الأفعال الخارجة عن کلام الصلاة و أفعالها فقیل للتکبیر تحریم لمنعه المصلِّی من ذلک و لهذا سمِّیت تکبیرة الإحرام أی الإحرام بالصلاة).
«۱» و قال فی مجمع البحرین: (و الإحرام مصدر أحرم الرجل ... و الإحرام توطین النفس علی اجتناب المحرمات من الصید و الطیب و النساء و لبس المخیط و أمثال ذلک).

(۱) النهایهٔ/ ۳۷۳.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۸

و قال فی المصباح المنیر: (و أحرم الشخص: نوی الدخول فی حجّ أو عمرهٔ و معناه أدخل نفسه فی شیء حرم به ما کان حلالا له و هذا کما یقال: انجد إذا أتی نجد).

و فی غیر ذلک من کتب اللغهٔ: أحرم: دخل فی الشهر الحرام و أحرم: دخل فی الحرم أو فی حرمهٔ لا تهتک.

و أمّا معناه و مفاده باصطلاح العلماء و کلماتهم فالمحکی عن الشیخ الأنصاری رحمه الله إنّ الإحرام العزم علی ترک المحرمات و توطین النفس علی ترک المنهیات بل نسب ذلک إلی المشهور و التزموا لذلک علی أنّه لو بنی علی ارتکاب شیء من المحرمات بطل إحرامه (ای لا ینعقد إحرامه) لعدم کونه قاصداً للإحرام.

و أورد علیه بعض الاعاظم بأن ذلک لا یستظهر من الأدلّهٔ و لهذا لو حجّ من لم یکن عالماً بالمحرّمات صحَّ حجه و إحرامه فالبناء و الالتزام علی الترک لیس من مقومات الإحرام. «۱»

و فیه: إنّه یمکن أن یقال: إنّ هذا یستفاد مما جاء فی الرّوایات: «أحرم لک لحمی و دمی و شعری و بشری عن النساء و الطیب و الصید» «۲» فإنَّ معناه التوطین علی دخول لحمه و ... فی حرمهٔ النساء و الطیب علیها.

و أمّا صحهٔ إحرام من لم یکن عالماً بالمحرّمات و صحّهٔ حجّه فممنوعهٔ إذا لم یکن عالماً بها حتّی بالإجمال و إنَّه یحرم علیه بالإحرام بعض الأفعال و أما إذا کان عالماً بالإجمال و إن لم یعرف المحرَّمات بالتفصیل یکفی ذلک فی تحقّق الإحرام.

---

(۱) معتمد العروهٔ: ۲/ ۴۷۸.

(۲) وسائل الشیعهٔ، ب ۱۶ من ابواب الاحرام.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۹

نعم: لو قیل بأن الإحرام لیس من الأمور القصدیهٔ و لیس هنا الا تحریم الشارع المحرَّمات المعلومهٔ علی الحاج و المعتمر إذا قصد الحجّ أو العمرهٔ و لبّی یتم ذلک.

و هذا ما یستفاد من کلام بعض الفقهاء ففی المستند قال: (لا نسلم أن الإحرام فعل غیر التلبس بأحد النسکین و الشروع فیه مطلقاً أو بما یحرم محظورات الحج و العمرهٔ من أجزائهما فهو لفظ معناه أحد الأمرین لا أنَّه أمر آخر و جزء مأمور به بنفسه من حیث هو). «۱»

و قال السید الگلپایگانی (قدس سره): مراده (بما یحرم محظورات الحج و العمرهٔ من أجزائهما إمّا خصوص التلبیهٔ أو مع لبس الثوبین أوهما مع نیهٔ الحج و العمرهٔ) «۲»

و لکنا لم نتحصل مراده فإن ما یحرم به محظورات الحج أو العمرهٔ لیس إلا التلبس بهما بالتلبیهٔ و فی خصوص القران بالتقلید أو الإشعار أیضاً و لا بد أن یکون ذلک مقارناً لنیهٔ الحجّ و العمرهٔ و الشروع فیهما.

و کیف کان فقد بنی علیه بعض الأعلام من المعاصرین و ادّعی أنّ التلبیهٔ سبب للإحرام و حالها حال تکبیرهٔ الإحرام للصلاهٔ فهی أول جزء من أجزاء الحجّ کما أن التکبیرهٔ أول جزء من أجزاء الصلاهٔ و بالتلبیهٔ أو الإشعار یدخل فی الإحرام و یحرم علیه تلک الأمور المعلومهٔ و ما لم یلبَّ یجوز له ارتکابها. «۳»

و قال: إنَّ أهل اللغهٔ ذکروا لکلمهٔ أحرم معنیین: أحدهما أن یحرم الانسان

علی نفسه شیئاً کان حلالا له. ثانیهما: أن یدخل نفسه فی حرمهٔ لا تهتک. و المعنی

(۱) مستند الشیعة: ۱۱/ ۲۸۳.

(۲) کتاب الحج: ۱/ ۲۴۵.

(۳) معتمد العروة: ۲/ ۴۷۸.

الثانی أنسب، لأنّه یدخل بالتلبیة فی حرمة الله الّتی لا تهتک و التلبیة توجب دخوله فی حرمة الله فیقال: أحرم أی أدخل نفسه فی تلک الحرمة الّتی لا تهتک.

ثمّ انه أفاد زائداً علی ذلک و المتحصّل منه أن التلبیة و الإشعار و التقلید کتکبیرة الإحرام محقق لدخول الشخص فی الحجّ أو العمرة کما أنَّ تکبیرة الإحرام محقق لدخول الشخص فی الصلاة و الحالة الّتی یجب أن لا تهتک و لا تبطل بالکلام الخارج عن الصلاة و سائر المبطلات و بالتلبیة أیضاً یدخل الشخص فی حالة یجب أن لا تهتک بارتکاب المحرَّمات و لیس معنی ذلک أنَّه یقصد بالتلبیة أو التکبیرة حصول تلک الحالة الّتی نعبر عنها بالإحرام و عن المتلبس بها بالمحرم أو یقصد بها ترک المنهیّات بل الإحرام و هذه الحالة الّتی یجب أن لا تهتک یترتب علی التلبیة قهراً غایة الأمر أن التلبیة سبب للإحرام و إن لم یقصد الملبی ترک المنهیات بها و لا یعقل أخذ هذه المنهیات و المحرمات فی معنی الإحرام و إلا لزم الدور لأنّه یئول إلی أن تکون حرمة هذه المحرمات متوقفة علی الإحرام و کون الإحرام متوقفاً علی حرمة المحرَّمات و بعبارة أخری: صیرورته محرماً تتوقف علی کون المحرمات محرمة علیه و تحریمهما متوقف علی کونه محرماً. «۱»

و القول الآخر أنّ الإحرام حقیقته النیّة و التلبیة و لبس الثوبین و هو المحکی عن العلامة فی المختلف. «۲»

و الرابع: انّه النیّة و التلبیة و هو المحکی عن الحلّی. «۳»

و الخامس: إنَّه النیّة و هو المنقول عن ظاهر المبسوط و الجمل.

---

(۱) معتمد العروة: ۲/ ۴۷۹ الی ۴۸۳.

(۲) مختلف الشیعة: ۴/ ۴۹.

(۳) المحکی عن جواهر الکلام ۱۸/ ۱۳۴.

و السادس: إنَّه انشاء تحریم الأعمال الّتی حرَّمها الشارع علی المحرم و البناء علی کونه حراماً علیه کالناذر الَّذی ینشئ وجوب فعل أو حرمته علی نفسه و کونه مدیوناً لله تعالی و ینشئ اشتغال ذمّته له تعالی.

و الظّاهر أن هذا هو مختار السید الفقیه الگلپایگانی (قدس سره) کما قال فی تقریرات درسه: (و بالجملة الأظهر أن الإحرام أمر إنشائی یوجده المحرم بتحریم المحرَّمات علی نفسه و إن کان لا یؤثر فی التحریم قبل التلبیة، کما هو المستفاد من المحقق فی الشرائع حیث قال فی بیان کیفیة الحجّ: فصورته أن یحرم من المیقات للعمرة- إلی أن قال- ثمّ ینشئ إحراماً آخر للحجّ من مکّة الظّاهر فی أن الإحرام أمر إنشائی، و قد عبَّر بمثل ذلک فی التحریر و السرائر.) «۱»

و قال بعض الأعاظم فی تعلیقته علی العروة: (إنّ الإحرام من العناوین القصدیة لا یمکن تحققه بدون القصد إلیه).

و لا ینافی ما ذکرناه قولهم فی کیفیة الإحرام: إنّ واجباته ثلاثة النیّة و لبس الثوبین و التلبیة، و کذا قولهم: إنَّ الإحرام مرکب من النیّة و لبس الثوبین و التلبیة أو الإشعار و التقلید، فإنَّ وجوب تلک الأمور فی الإحرام لا یلازم کونه عبارة عن تلک الأمور لا غیرها بل یدل علی أن الإحرام بأیِّ معنی کان لا یصح بدونها.

و أما کونه مرکباً من الأمور المتقدمة فمعناه أنه لا یحکم شرعاً بتحریم المحرَّمات إلا بعد الامور المذکورة من النیّة و لبس الثوبین و

التلبیة أو الاشعار و التقلید، و لا یکفی مجرد إنشاء التحریم من المحرَّم، بل یحتاج فی ترتب الأثر علی

(۱) کتاب الحج: ۱/ ۲۴۶.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۲

انشائه شرعاً إلی التلبیة أو الإشعار. «۱»

و السابع: ما عن کاشف الغطاء: قال: (إنَّ حقیقة الإحرام عبارة عن حالة تمنع عن فعل شیء من المحرَّمات المعلومة و لعل حقیقة الصوم أیضاً کذلک فهما عبارة عن المحبوسیة عن الأمور المعلومة فیکون غیر القصد و الکفّ و الترک و التوطین فلا یدخلان فی الأفعال و لا الأعدام بل هما حالتان متفرعتان علیها و لا یجب علی المکلفین من العلماء فضلا عن العوام الاهتداء إلی معرفة الحقیقة و إلا لزم بطلان عبادة أکثر العلماء و جمیع العوام) «۲»

و ربّما یکون هنا غیر ذلک من الوجوه و الأقوال.

و یمکن أن یقال: إنَّه یتحقق بالشروع فی ترک المنهیّات أو قبل بعض الواجبات کخلع المخیط و لبس الثوبین أو التلبیة أو الإشعار و التقلید.

و کیف کان فالقول الثانی أی کون التلبیة سبباً للإحرام و الدخول فی الحجّ و العمرة کتکبیرة الإحرام الَّتی هی سبب لحرمة ما تبطل بإتیانه الصلاة و دخول الشخص فی الصلاة و الحالة الَّتی یجب أن لا تهتک باتیان المبطلات و إن لم یکن ناویاً ترک المنهیات و لم یکن عالماً به،

ففیه: إنَّه خلاف الظّاهر من کون الإحرام للحجّ أو العمرة من اعمالهما و لو کان ذلک بنیة ترک المحرَّمات و کونه عازماً علیه عند التلبیة.

نعم إذا کان ملتفتاً بالإجمال إلی المحرَّمات و لبی یکفی ذلک فی الإحرام و لا یکفی التلبیة لمجرد الحجّ أو العمرة اللَّتین هما الطواف و صلاته و السعی.

(۱) کتاب الحج: ۱/ ۲۴۶.

(۲) المحکی عن کتاب الحج: ۱/ ۲۴۴.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۳

و بالجملة: لا تکفی التلبیة للحجّ و العمرة إذا کانت خالیة عن نیة ترک المحرمات و لو إجمالا.

بل یمکن أن یقال: إن المصلی أیضاً لا یدخل فی الصلاة بمجرد تکبیرة الإحرام إذا لم یکن عارفاً بما تبطل به الصلاة و بما یمنع من الدخول فیها و لو إجمالا و عازماً علی ترکه.

و لا یلزم الدور من أخذ هذه المنهیات فی الإحرام فإنَّه یلزم ذلک لو أخذ فیه هذه المحرمات بهذا العنوان الَّذی لا یأتی إلا من قبل الإحرام أما لو أخذ فیه ترک ذواتها و قلنا بترتب الحرمة الشرعیة علیه لا یلزم الدور.

و الحاصل أن رفع الید عن اعتبار نیّة الإحرام و ادخال نفسه فیه بنیّة ترک المحرَّمات أو التلبیة المقارنة لتلک النیّة و توطین النفس علی ترکها خلاف ظاهر الرّوایات من کونه عملا قصدیاً اختیاریاً لا قهریاً غیر عمدی هذا مضافاً إلی إمکان دعوی دلالة مثل قوله تعالی: (لَا تَقْتُلُوا الصَّیْدَ وَ أَنْتُمْ حُرُمٌ) و قوله عزَّ اسمه: (غَیْرَ مُحِلِّی الصَّیْدِ وَ أَنْتُمْ حُرُمٌ) و قوله سبحانه و تعالی (حُرِّمَ عَلَیْکُمْ صَیْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُماً) علی أنّ عنوان الإحرام و المحرم کان معتبراً عندهم و لیس معنی (وَ أَنْتُمْ حُرُمٌ) و (مَا دُمْتُمْ حُرُماً) انتم حاجّاً أو عماراً.

هذا کلّه فی القول الثانی و أمّا الأقوال الَّتی أخذ فیها النیّة فهی القول الثالث (إنَّه النیّة و التلبیة و لبس الثوبین) و الرابع إنَّه النیّة و التلبیة)

و الخامس (إنَّه مجرد النيّة) فاستشـكل فی المسـتمسك فيها (بأن أخذ النيّة فی مفهوم الإحرام غير معقول لأنه فعل اختياری يقع عن نية تارة و لا عنها أخری و لذلك اعتبروا فی صحّته النيّة

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۴

و من المعلوم أنّ النيّة لا تكون موضوعاً للنيّة). «۱»

و يمكن دفع هذا الإشـكال بأن النيّة الَّتی قيل بأنّها منفردة أو مع التلبية أو معها و مع لبس الثوبين إحرام ليس المراد منها نيّة الإحرام بل المراد فيه ترك المحرَّمات المعلومـة و مع التلبيـة و لبس الثوبين فهـذه النيّـة منفردة أو منضـمّة إليهما مصـداق للإحرام أی الحالـة الَّتی تكرم و تقـدس بترك المحرمات مضافاً إلی أننا لم نتحصل مراده من كون الإحرام فعلا اختيارياً يقع عن نيـة تارة و لا عنها أخری فإن كـان مراده من الإـحرام ترك المحرَّمات فلا ريب فی أنّه يقع تارة بالاختيار و بالقصـد و النيّـة و اخری بـدون الاختيار و القصـد الا انَّه ليس الإحرام مجرد ترك المحرَّمات سواء وقع ذلك بالقصـد و العمد و الاختيار أو بدونه و إن كان المراد من الإحرام عنواناً قصدياً لا يتحقّق إلا بالنيـة فمن يقول: الإحرام النيّـة مراده أنَّه عنوان يتحقق بها أو بها و بالتلبيـة لا أن هذه النيّة تكون موضوعاً لنية أخری و يرجع معناه إلی أنَّه ينوی فی نفسه انَّه محرم و يبنی عليه و كيف كان لا يقع هذا المعنی بدون النيّة.

و أمَّا السـابع: فحسـبه يكون الإـحرام صـفة و حالـة نفسانيـة تمنع من فعل المحرَّمات كصـفة العدالـة و هو بالمسائل المـذكورة فی علم الأخلاـق اشبه منه بـالفقه مضافاً إلی أنّه لا يسـتفاد من الأدلـة فنبقی نحن و القول الأوّل و الثالث و الرابع و الخامس و السادس فاللازم النّظر إلی روايات الباب و دلالتها حتَّی نعرف أوفق هذه الأقوال إليها و أرجحها بملاحظتها و الله هو الهادی.

فنقول فمن الأخبار طائفة منها تدل علی أن الإحرام عنوان و اعتبار يوجد بفعل الشـخص و إنَّه لا يكفيه مجرّد التلبية للحجّ أو العمرة إذا لم تكن مقرونة

---

(۱) مستمسك العروة: ۱۱/ ۳۵۹.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۵

بنية ترك المحرّمات و الدخول فی حال يحرم فيه عليه المحرّمات و لا ينطبق عليه عنوان المحرم بدون ذلك فليس المحرم كالمصـلی بل ما هو مثله الحاج أو المعتمر.

فمن هذه الأخبار ما رواه الشـيخان مسـنداً و الصدوق مرسـلا عن أبی المعزا عن أبی عبد الله (عليه السـلام) قال: «كانت بنو إسرائيل إذا قربت القربان تخرج نار تأكل قربان من قبل منه و إن الله جعل الإحرام مكان القربان». «۱»

فإنّه يدل علی أنّ الإحرام فعل اختياری و عنوان لا يصدق بدون التهيؤ و الالتفات إليه بمجرد التلبية للحجّ أو العمرة.

و ما رواه الصدوق فی العلل بأسانيده عن الفضل بن شاذان عن الرضا (عليه السـلام): «و إنَّما امروا بالإحرام ليخشـعوا قبل دخولهم حرم الله و أمنه و لئلاـ يلهو و يشـتغلوا بشـیء من امور الـدنيا و زينتهـا و لـذاتها و يكونوا جـادين (صابرين) فيما هم فيه قاصـدين نحوه» «۲» الحديث.

و ممَّا يدل علی ذلك ما فيه: «أن يقول عند الإحرام أحرم لك شـعری و بشری و لحمی و دمی و عظامی و مخی و عصبی من النساء و الثياب و الطيب ابتغی بذلك وجهك و الدار الآخرة» «۳».

و من هـذه الاخبار ما فيه لفظ الإحرام و يحرم مثل قبل أن يحرم و عقد الإحرام و غيرها من الألفاظ فإن حمل هذه علی التلبية المجردة عن نية الإحرام بعيد جداً.

---

(۱) وسائل الشيعة: ب ۱ من ابواب الاحرام، ح ۱.

(۲) وسائل الشیعة: ب ۱ من ابواب الاحرام، ح ۴.

(۳) وسائل الشیعة: ب ۱۶ من ابواب الاحرام، ح ۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۶

و استشکل فی هذا المعنی و استدلّ علی أنّ الإحرام لیس شیئاً زائداً علی التلبّس بالحجّ أو العمرة بالتلبیة أو الإشعار أو التقلید بقصد الشروع فی الحجّ أو العمرة بروایات أوضحها دلالة صحیحة معاویة بن عمار عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: «یوجب الإحرام ثلاثة أشیاء: التلبیة و الإشعار و التقلید فإذا فعل شیئاً من هذه الثلاثة فقد أحرم». «۱»

فإنّها تدل بالصراحة علی أن ما یوجب الدخول فی الحرمة الّتی لا تهتک أحد هذه الثلاثة و إنَّ الإحرام یتحقق بأحدها.

و یرد علیه بأنَّ الصحیحة لا تدل علی أنَّ التلبیة المجردة عن نیة ترک المحرَّمات و العزم علیه تکفی فی الإحرام و إن لم یکن ملتفتاً إلیه و لم یضمره فی نفسه بل غایة ما یستفاد منها أن من یرید الإحرام و وطّن نفسه علی ترک المحرَّمات إذا لَبّی أو أشعر أو قلّد یتحقّق منه الإحرام نعم یستفاد منها عدم انعقاد الإحرام بمجرّد العزم أو انشاء تحریم المحظورات علی نفسه بدون التلبیة.

و لکن یعارضها فی ذلک ما یدل علی انعقاد الإحرام قبل التلبیة مثل صحیح عبد الرحمن بن الحجاج عن أبی عبد الله (علیه السلام): «فی الرَّجل یقع علی أهله بعد ما یقصد الإحرام و لم یلبّ قال: لیس علیه شیء» «۲».

و مثله مرسل جمیل عن بعض أصحابنا عن أحدهما (علیها السلام): «فی رجل صلّی الظهر فی مسجد الشجرة و عقد الإحرام ثمّ مسّ طیباً أو صاد صیداً أو واقع أهله؟

قال: لیس علیه شیء ما لم یلبّ» «۳».

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۱۲ من ابواب اقسام الحج ح ۲۰.

(۲) وسائل الشیعة: ب ۱۱ من أبواب تروک الاحرام ح ۱ و ب ۱۴ من أبواب الاحرام ح ۲.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۱۱ من ابواب تروک الاحرام ح ۲.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۷

و صحیح حفص و عبد الرحمن بن الحجاج عن أبی عبد الله (علیه السلام): «إنَّه صلی رکعتین فی مسجد الشجرة و عقد الإحرام ثمّ خرج فأتی بخبیص فیه زعفران فأکل منه» «۱».

و صحیح حفص بن البختری عن ابی عبد الله (علیه السلام): «فیمن عقد الإحرام فی مسجد الشجرة ثمّ وقع علی أهله قبل أن یلبّی؟ قال: لیس علیه شیء» «۲».

و مثل هذه الأحادیث یدل علی من تحقّق عقد الإحرام منه فهو محرم و داخل فی حالة مقدسة یترک فیها المحظورات وفقاً لعزمه علی ترکها أو إنشائه تحریمها علی نفسه لکن لیس ممنوعاً عنها بحکم الشارع حتَّی یلبّی أو یشعر أو یقلد و إن شئت قل: له أن ینقض إحرامه و یرفع الید عنه ما دام لم یلبّ و الشاهد علی ذلک مرسل النضر بن سوید عن بعض أصحابه قال: «کتبت إلی أبی إبراهیم (علیه السلام): رجل دخل مسجد الشجرة فصلّی و أحرم و خرج من المسجد فبدا له قبل أن یلبّی أن ینقض ذلک بمواقعة النساء أله ذلک؟ فکتب نعم أو لا بأس به» «۳»

و بالجملة بعد ملاحظة الرّوایات الکثیرة الواردة فی أبواب الإحرام القول بأنّه عبارة عن العزم و توطین النفس علی ترک المحرَّمات و البناء علیه وجیه فهو فی حال الإحرام ما دام لم ینقض إحرامه و لم یعدل عن عزمه فإذا لبّی یستقر علیه البقاء علی الإحرام و لا یجوز له العدول عنه و الانصراف منه و اما انه امر إنشائی یوجده

الشخص بتحریم المحرَّمات علی نفسه و أنه لا یؤثر فی التحریم قبل التلبیة فبعید عن الذهن و لازمه القول بوجوب التلفظ بالنیة حتّی

ینشأ به.

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۱۴ من أبواب الاحرام ح ۳.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۱۴ من أبواب الاحرام ح ۳..

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۱۴ من ابواب الاحرام ح ۱۲.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۸

اللّهم إلا أن یقال: إنَّ الواجب التلفظ بالنیة و قوله أحرم لک: إنشاء للإحرام سیَّما إذا کان بصیغة المتکلم و المضارع لا بصیغة المفرد و الماضی فإنَّ المناسب لمعناه فی مثله الإنشاء للاخبار.

فعلی هذا فمقتضی الاحتیاط قصد انشاء الإحرام بما یقول فی تلفّظه بنیّة الإحرام الَّذی لا ینفک عن توطین النفس و البناء علی ترک المحظورات و الله هو العالم بأحکامه.

واجبات الاحرام

[الأول من واجبات الإحرام النیة]

اشارة

«الکلام فی نیة الاحرام»

ثمّ إنَّه قال فی العروة: (و واجباته «یعنی إحرام» ثلاثة: الأوّل: النیّة بمعنی القصد إلیه فلو أحرم من غیر قصد أصلا بطل سواء کان عن عمد أو سهو أو جهل و یبطل نسکه أیضاً إذا کان الترک عمداً و أمّا مع السهو و الجهل فلا یبطل و یجب علیه تجدیده من المیقات إذا أمکن و إلا فمن حیث أمکن).

أقول: فی مثل هذا التعبیر مسامحة فإنَّه علی القول بکون الإحرام أمراً قصدیاً لا یتحقّق إلا بالقصد لا یتحقّق من غیر قصد فالأولی أن یقول: فلا یؤتی به أولا یتحقّق بدون القصد.

و کذا علی القول بأنّه لیس هنا إلا أفعال الحجّ من التلبیة إلی التقصیر فإنَّ معنی لو أحرم لا بد و أن یکون لو لبّی من باب تسمیة الشیء باسم مسبّبه أو قریباً

منه علی ضرب من المجاز.

و کیف کان فی الصورة الاولی النیّة هی الالتزام أو توطین النفس علی ترک

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۹

الأفعال المعلومة و لبس الثوبین و التلبیة أو انشاء حرمة الأفعال و وجوب لبس الثوبین و التلبیة و لا یغنی ذلک من نیة التلبیة و إنما زدنا لبس الثوبین و التلبیة لأن الإحرام لا یتحقّق بدونهما.

و أمّا علی القول الثانی فیکفی نیة الحجّ و الشروع فیه بالتلبیة أو نیة التلبیة الَّتی هی من أفعال الحجّ فما هو اللازم نیة النسک و کون التلبیة کسائر الأعمال صادرة من هذه النیّة.

و قصد القربة فی الاولی توطین النفس قربة إلی الله علی ترک المنهیات و فی الصورة الثانیة یکفی نیة الحجّ بقصد الامتثال و التقرب و إتیان التلبیة و جمیع الأعمال بتلک النیّة.

و قد أشکل فی کون النیّة من واجبات الإحرام إذا کان هو أمراً التزامیاً أو إنشائیاً أو توطین النفس إذ لا یعقل صدوره من غیر نیة.
و لکن یمکن أن یقال: إنَّ المراد من النیّة فی هذه الصورة هی قصد القربة بل فی الثانی أیضاً فإنَّ العمل الاختیاری المأمور به لا یتاتی من المأمور بل من کل فاعل ملتفت الّا بالنیة و القصد و یمکن أن یقال: ان المراد من النیّة أن یکون ناویاً للحج فینوی الاحرام أمّا بدون نیة الحجّ لا- یترتب علی نیة الإحرام التزاماً أو توطیناً أو انشاء أثر و بعد ذلک یعتبر فی النیّة الخلوص عن الریا کما فی سائر العبادات فیبطل بالریا.
و أما اعتبار مقارنة النیّة للشروع فیه فیعتبر علی القول الثانی و أما علی
القول الآخر فلا معنی لاعتبار ذلک فانّ الالتزام أو توطین النفس أو الإنشاء لا یتصور فیها الابتداء و الاثناء حتی یقال بأنَّه لا تکفی النیّة إذا کانت فی الأثناء.
فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۰

[مسألة ۱] تعیین نوع الاحرام فی النیة

مسألة ۱: هل یعتبر فی النیّة تعیین کون الإحرام للحج أو العمرة و فی الحج تعیین انه تمتع أو قران أو إفراد و انه لنفسه أو نیابة عن غیره و إنَّه حجة الإسلام أو الحج النذری أو الندبی أم لا تعتبر فیه ذلک فیکفی الإحرام من غیر تعیین و إیکاله إلی ما بعد ذلک؟
قال الشیخ فی المبسوط: (إذا أحرم منهما و لم ینو شیئاً لا- حجّاً و کان مخیراً بین الحج و العمرة لا عمرة أیّهما شاء فعل إذا کان فی أشهر الحج و إن کان فی غیرها فلا ینعقد إحرامه إلّا بالعمرة). «۱»
و قال ابن البراج فی المهذب: (و من أحرم و لم ینو حجّاً و لا عمرة و کان إحرامه فی أشهر الحج کان مخیراً بین الحج و العمرة أیّ واحد منهما أراد کان له فعله و إن کان إحرامه فی غیر أشهر الحج لم ینعقد إحرامه إلّا بالعمرة). «۲»
و قال ابن حمزة فی الوسیلة: (و إن نوی الإحرام مطلقاً فی أشهر الحج أو علق باحرام رجل آخر و هو غیر محرم کان بالخیار بین أن یجعله للحج أو للعمرة و إن کان فی غیر أشهر الحج تعیَّن للعمرة). «۳»
قال العلامة فی التذکرة: (و لو نوی الإحرام مطلقاً و لم یذکر لا حجّاً و لا عمرة انعقد إحرامه و کان له صرفه إلی أیّهما شاء إن کان فی أشهر الحج لأنّها عبادة منویة) ثمّ ذکر ما رواه العامّة و الخاصّة فی ذلک إلی أن قال: (و إذا ثبت انَّه ینعقد

---

(۱)- المبسوط: ۱/ ۳۱۶.

(۲)- المهذب البارع: ۱/ ۲۱۹.

(۳)- الوسیلة/ ۱۶۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۱

مطلقاً فإن صرفه إلی الحج صار حجّاً و إن صرفه إلی العمرة صار عمرة و إلی أیّ انواع الحج صرفه من تمتع أو قران أو افراد انصرف إلیه). «۱» و حکی نحوه عنه فی المنتهی.
و لکنه اختار البطلان فی القواعد قال: (و لو نوی الإحرام و لم یعیّن لا- حجّاً و لا عمرة أو نواهما معاً فالأقرب البطلان و ان کان فی أشهر الحج). «۲»
و قال الفاضل الهندی فی کشف اللّثام فی شرح قوله: و لو نوی الإحرام (... أمّا الأوّل فلأنه لا بد فی نیة کل فعل تمیزه من الأغیار و إلا لم یکن نیة و لو جاز الإبهام جاز للمصلی مثلًا أن ینوی فعلًا ما قربة إلی الله إذ لا فارق بین مراتب الإبهام و لتضمن الأخبار التعیین

کما سمعته الآن من خبر علی بن جعفر و البزنطی و أخبار الدعاء المتضمن لذکر المنوی و لانه لو جاز کان هو الأحوط لئلا یفتقر إلی العدول إذا اضطر إلیه و لا یحتاج إلی اشتراط ان لم یکن حجّة فعمرة خلافاً للمبسوط و المهذب و الوسیلة ففیهما إنَّه یصح فإن لم یکن فی أشهر الحج انصرف إلی عمرة مفردة و ان کان فی أشهر الحج تخیر بینهما و هو خیرة التذکرة و المنتهی و لعله أقوی لان النسکین فی الحقیقة غایتان للإحرام غیر داخلین فی حقیقته و لا یختلف حقیقة الإحرام نوعاً و لا صنفاً باختلاف غایاته فالأصل عدم وجوب التعیین و اخبار التعیین مبنیة علی الغالب أو الفضل و کذا العدول و الاشتراط قال فی المنتهی و

التذکرة و لأن الاحرام بالحجّ یخالف غیره من احرام سائر العبادات لانه لا یخرج منه بالفساد و إذا عقد عن غیره أو تطوعاً وقع عن فرضه فجاز أن ینعقد مطلقاً) «۳».

---

(۱)- تذکرة الفقهاء: ۷/ ۲۳۳.

(۲)- قواعد الاحکام/ ۴۱۹.

(۳)- کشف اللثام: ۵/ ۲۵۵.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۲

هذا و قد ظهر من هذه العبائر الشریفة أنَّ القائل بعدم وجوب التعیین یستدل بوجوه:

أحدها: أنّ النسکین الحج و العمرة غایتان للإحرام و لیسا داخلین فی حقیقته فلا یختلف حقیقة الإحرام نوعاً و صنفاً باختلاف غایاته کما أنَّ تعدد الغایات فی الوضوء أیضاً لا یوجب الإتیان به بقصد غایة معیَّنة و لا توجب اختلاف حقیقته.

و فیه: أنّ الوضوء أو الغسل عبادة مستقلة محبوبة و ان لم یقصد به الصلاة و لیس واحد منهما جزءاً من الصلاة بخلاف الإحرام سواء قلنا بأنّه عنوان قصدی أو نفس التلبیة أو الإشعار و التقلید فإنّه جزء من أجزاء النسکین لا من مقدماتهما الواجبة أو المستحبة فلو أتی به لا بقصد الجزئیة لا یکون ماموراً به کما إذا أتی ببعض أجزاء الصلاة لا بقصد الجزئیة کالتکبیرة.

و ثانیها: أنّ الإحرام بالحجّ لیس کإحرام سائر العبادات مثل الصلاة فإنَّها تبطل بالإتیان بمبطلاتها و یخرج المصلی به عن حال الصلاة و یقع إحرام الحج عن فرضه إذا عقده لغیره أو تطوعاً دون الصلاة فهو ینعقد بالإطلاق دون غیره مما لیس مثله.

و فیه: إنّا لم نفهم الملازمة بین کون الإحرام محکوماً بأحکام تختصّ به و سائر العبادات محکومة بأحکامها الخاصة و بین جواز عقد الإحرام مطلقاً و بدون التعیین و وقوع الإحرام إذا وقع عن غیره أو تطوعاً عن فرضه ان قلنا به کما أیّدناه فی ما إذا

نوی به التطوع نقول به بدلیله لا من جهة ان الإحرام ینعقد مطلقاً.

و ثالثها: إنّ الشکّ هنا شکّ فی التکلیف و فی وجوب التعیین و مقتضی الأصل عدم وجوبه و براءة الذمة عنه.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۳

و فیه: أولًا: إنّ الشکّ یکون فی التکلیف علی قول من یقول بأنّ الإحرام لیس أمراً قصدیاً و لیس هنا دون حرمة المحرَّمات بتحریم الشارع عند التلبیة أو الاشعار أو التقلید فنشک فی کفایة التلبیة أو الإشعار و التقلید فی الإتیان بالمأمور به أو یجب زائداً علی ذلک تعیین کونها للحج أو للعمرة و مقتضی الأصل عدم وجوبه و أمّا علی القول بکون الإحرام عنواناً قصدیاً یتحقّق بأسبابه کالطهارة الَّتی تتحقق بالوضوء و الغسل فاذا شککنا فی حصول هذا العنوان و احتملنا دخل شیء فی ما هو السبب له یجب الاحتیاط و الإتیان به تحصیلًا للقطع بحصول المسبب.

و ثانیاً: إنّ الأصل إنّما یجوز التمسّک به إذا لم یکن هنا دلیل و الّذین یقولون بوجوب التعیین دلیلهم هذه الأخبار الکثیرة الدالة علی وجوب التعیین و حملها علی الغالب أو علی الأفضل خلاف الظّاهر.

و رابعها: التمسک بما رواه العامة عن النبی (صلی الله علیه و آله و سلم): «إنَّه خرج من المدینة لا یسمی حجّاً و لا عمرة ینتظر القضاء

فنزل علیه القضاء و هو بین الصفا و المروة فأمر أصحابه من کان منهم أهلّ و لم یکن معه هدیٌ ان یجعلوها عمرة» «۱».

و بما فی طرق الخاصة من «أنَّ أمیر المؤمنین (علیه السلام): أهل کاهلال النبیّ (صلی الله علیه و آله و سلم) فجعله رسول الله شریکاً فی هدیه» «۲»

و فیه: أمّا ما روته العامّة فهو کما قال فی الجواهر: (غیر ثابت بل الثابت خلافه) و مراده ما فی روایاتنا من أنَّه (صلی الله علیه و آله و سلم) ساق الهدی و لذا لم یحل بعد ما أمر الناس بالإهلال.

---

(۱)- تذکرة الفقهاء: ۷/ ۲۳۳.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۲ من أقسام الحج ح ۴.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۴

و أما ما فی طرقنا من أنَّ أمیر المؤمنین (علیه السلام): «أهل کإهلال النبیّ (صلی الله علیه و آله و سلم) بقوله: إهلالًا کاهلال رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم)».

ففیه أولًا: نقول: إنَّه علیه الصلاة و السلام کما حکی فی الجواهر عن المختلف کان عالماً بما أهّل النبیّ (صلی الله علیه و آله و سلم) به قال فی الجواهر: (و لعلّه لما فی صحیح معاویة بن عمار من أنَّ علیاً (علیه السلام) قد جاء بأربعة و ثلاثین بدنة أو ستاً و ثلاثین فیکون المراد حینئذ بقوله (علیه السلام) اهلالًا کاهلال رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) الحج قارناً) «۱»

و ثانیاً: یمکن حمله علی اختصاصه بالحکم المزبور.

و ثالثاً: إنَّه غیر ما نحن فیه من کون الإحرام مطلقاً فإنَّه معلوم إمّا بالإجمال أو التفصیل.

و لکن الجواب هو ما حکاه من المختلف و علی ذلک کلّه فالتحقیق علی ما أفاده فی الجواهر اعتبار التعیین کغیره من العبادات قال: (بل لا- یبعد اعتبار التعیین فی حال تعین النسک علی المکلف کما هو ظاهر النصوص و الفتاوی) «۲» إلی آخر کلامه زید فی علو مقامه.

و بعد ذلک الظّاهر انَّه یکفی التعیین الإجمالی کما لو قصد امتثال ما علیه فعلًا

أو ما عینه و کتبه فی کتاب عنده و أما کفایة الإحرام بقصد ما یعیّنه فیما بعد لأنَّه معلوم عند الله تعالی فی الواقع و هو ینوی الواقع و المتعین الواقعی فبعید جداً لأنَّه إذا لم یعیّنه بقصده بهذا العنوان فمعیَّن به واقعاً فإن کان المراد کون إحرامه متمیزاً فی الخارج و فی علمه عن غیره فهو لا یتمیَّز فی الصورتین و إن کان المراد کونه معلوماً

---

(۱) جواهر الکلام: ۱۸/ ۲۰۴.

(۲)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۲۰۵.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۵

عند الله تعالی لما یقع له فهو معلوم فی الصورتین.

و بالجملة: فهذا الَّذی ذکره بعض الأعاظم من المعاصرین «۱» قریب من قول من لا- یری التعیین واجباً و لا حول و لا قوة إلا بالله و هو العالم بأحکامه.

و بعد ذلک کلِّه الظّاهر إنَّه یکفی التعیین الإجمالی کما لو قصد ما علیه واقعاً أو اشتغل به ذمَّته أولا و قال فی العروة حتَّی بأن ینوی الإحرام لما سیعینه من حجّ أو عمرة فإنَّه نوع تعیین و قال بعض المحشین: (لأن ذلک الفرد معلوم عند الله تعالی واقعاً و إن کان لا یعرفه بالفعل فإنَّ المنوی یکون متعیناً فی علم الله و هو یشیر إلیه فی مقام النیّة فإنَّ القصد إلی الشیء یقع علی قسمین:

أحدهما: أن يقصد الطبيعة المطلقة من دون نظر إلى التعيين و إنَّما يتعين فيما بعد.

ثانيهما: أن يقصد المتعين واقعاً و إن كان لا يدرى به فعلا كما إذا فرضنا انَّه عيَّنه و كتبه فى قرطاس ثمّ نسى ما عينه و كتبه و لم يعثر على القرطاس ثمّ ينوى الإحرام على النحو الَّذى كتبه نظير ما إذا قرء البسملة للسورة الَّتى بعد هذه الصفحة و هو لا يعلم السورة بالفعل عند قراءة البسملة فإنَّ السورة متعينة واقعاً و ان كان هو لا يدرى بالفعل عند قراءة البسملة) «۲»

أقول: قد خالف السيد (قدس سره) فى ذلك عدة من أعاظم المحشين مثل سيدنا الأستاذ الأعظم (قدس سره) فقال: (الأقوى عدم كفايته و لا فرق بينه و بين النيّة المرددة و إيكال التعيين إلى ما بعد).

و يمكن أن يقال: إن نية عنوان خاص باسمه معتبر فى حصول الإحرام ما

---

(۱)- مستند العروة: ۲/ ۴۸۷.

(۲)- مستند العروة ۲/ ۴۸۷.

أمكن ذلك له و لا يعدل منه فى مقام التعيين إلا إذا لم يمكن فيكتفى بما يعينه فى الواقع و إن لم يعرف به فى الخارج فمن نسى ما كتبه فى القرطاس الَّذى ضاع عنه أو نسى ما كان مريداً لقصده لا يصلح له أن يقصد الإحرام لذلك فإنَّه يمكن له تجديد النيّة و تعيين ما يحرم له و من كان عليه حجّ لا يدرى انَّه وجب عليه بالنذر أو بالنيابة و لا يمكن له التعيين، له أن يعينه بما فى ذمّته فى الواقع و فيما نحن فيه من كان متمكناً من تعيين أحد النسكين باسمه لا يجوز له الاكتفاء بالإشارة إلى ما هو المتعين عند الله تعالى و لم يعينه بعد و مثل ذلك لا يعد عرفاً نية المتعين و يكون مثل ما لم يعين أصلا و أو كل تعيينه إلى بعد ذلك.

و بالجملة أصل الاكتفاء بالتعيين الإجمالى مع إمكان التفصيلى هنا بالنظر إلى الإشكال فى تحقّق الإحرام به و بالنظر إلى الرّوايات الدالة على ذكر اسم النسك من الحج أو العمرة فى غاية الاشكال.

[مسألة ۲] اعتبار نية الوجوب أو الندب فى النية

مسألة ۲: الأقوى عدم اعتبار نيّة الوجوب أو الندب فى النيّة فلو أتى بها مجردة عن ذلك فلم ينو مثلا الإحرام الواجب من حجّة الإسلام أو الندب فى الحج الندبى، يكفيه ذلك.

نعم إذا توقّف التعيين على قصد الوجه يجب ذلك حتّى يتعيّن به ما يأتى به، و هل يعتبر التلفّظ بالنيّة؟ الظّاهر عدم الاعتبار و هو مقتضى الأصل و قد روى المشايخ الثلاثة بإسنادهم عن ابن أبى عمير عن حماد بن عثمان عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «قلت له: إنّى

أريد أن أتمتّع بالعمرة إلى الحجّ فكيف أقول؟ قال: تقول: اللّهمّ إنّى أريد أن أتمتّع بالعمرة إلى الحج على كتابك و سنة نبيّك (صلى الله عليه و آله و سلم) و إن شئت أضمرت الَّذى تريد». «۱»

و ظاهره جواز الإضمار و عدم اعتبار التلفّظ بالنّية و احتمال أن يكون المراد من الإضمار الإسرار بالتلفظ بعيد و لعل ذلك مختصّ بالتمتّع لمكان التقيّة لأنّ المخالفين عندهم انّ التمتّع عمرة مفردة من الميقات فى أشهر الحج فإذا فرغ منها أحرم بالحجّ من عامه.

قال أحمد: (يخرج إلى الميقات فيحرم منه للحج) و عند الشافعى يجوز ان يخرج إلى الميقات أو يحرم من مكة.

و مثل صحيح حمّاد ما رواه الحسين بن سعيد «۲» عن حماد «۳» عن إبراهيم بن عمر «۴» عن أبى أيوب «۵» قال حدّثنى ابُو الصّباح

مولی بسّام الصیرفی «۶» قال:

«أردت الإحرام بالمتعة فقلت لأبی عبد الله (علیه السلام): کیف أقول؟ قال: تقول: اللّهمّ إنّی أرید التمتع بالعمرة إلی الحج علی کتابک و سنّة نبیّک، و إن شئت أضمرت الذی ترید». «۷»

---

(۱)- الکافی: ۴/ ۳۳۲، ح ۳، من لا یحضره الفقیه ۲۰۷: ۲/ ۹۴۱، تهذیب الاحکام: الحج ب ۷ ح ۲۶۱/ ۶۹، الاستبصار: ۲/ ۶۷/ ۵۵۱.

(۲)- الأهوازی عین جلیل القدر صاحب التصنیفات توفی بقم من السابعة.

(۳)- الظاهر انه حماد بن شعیب روی عنه جماعة من الخامسة.

(۴)- من الخامسة.

(۵)- من الرابعة.

(۶)- له کتاب من شیوخ الحسن بن محبوب و ابن ابی عمیر لعله من الخامسة و السند کما تری فانه غیر مستقیم.

(۷)- تهذیب الاحکام: ب ۷ ح ۲۶۲/ ۷۰.

و الروایتان و إن وردتا فی نیة التمتّع لا الإحرام إلّا أنّ الظّاهر انَّ أمر النّیة فیهما علی وجه واحد.

لا یقال: إنّ ظاهرهما اعتبار التلفّظ بالنّیة إلا فی صورة التقیة.

فإنّه یقال: إنّ احتمال التقیّة بعید لأنّ معها لا یجوز تعلیق الإضمار علی المشیّة هذا.

[مسألة ۳] اعتبار بقاء النیة فی الاحرام

مسألة ۳: بناء علی کون الإحرام مسبّب من توطین النفس علی ترک المحرّمات أو الالتزام بترکها أو إنشاء حرمتها علی نفسه لا یعتبر فی بقاء الإحرام استمرار العزم علی ترکه.

نعم یعتبر فی ذلک التوطین و الالتزام أو إنشاء التوطین علی ترکه مستمراً و لیس الإحرام کالصّوم فإنّه الإمساک عن المفطرات من طلوع الفجر إلی اللّیل بالنّیة فإذا بقی أیّاماً بغیر هذا القصد و لو لم یفطر و لم یقصد ارتکاب المفطر بطل صومه و أمّا الإحرام فینعقد بسببه کما ینعقد البیع مثلا بإنشائه و لا یضرّ عدول البائع عنه بعده.

[مسألة ۴] حکم نسیان ما أحرم له

مسألة ۴: قال فی الشرائع: (لو نسی بما ذا أحرم کان مخیراً بین الحج و العمرة إذا لم یلزمه أحدهما) و قال فی الجواهر: (و إلا صرف إلیه کما

صرّح به الفاضل و الشهیدان و غیرهم) «۱» الخ.

أقول: إذا نسی فلم یدر انَّه أحرم للحجّ أو العمرة فإن کان یلزمه أحدهما فلا یصح منه الآخر کما إذا أحرم فی غیر أشهر الحج فإنّ الإحرام فیه لا یجوز إلّا للعمرة المفردة فهو شاک فی أنّ إحرامه وقع صحیحاً أم باطلا. فالظاهر انّ له البناء علی وقوعه صحیحاً و لا یحتاج إلی تجدید الإحرام لظاهر الحال و لأنّه من الشکّ بعد الفراغ و لأصالة الصحّة فیبنی علی صحّة ما صدر منه.

نعم الأحوط تجدید الإحرام إن کان واجباً علیه بل مطلقاً لدخول الحرم.

و استشکل فی جریان اصالة الصحّة و قاعدة الفراغ فی المقام بأنّ جریانهما فرع کون عنوان العمل معلوماً و شکّ فی بعض خصوصیاته من أجزائه و شرائطه و أمّا إذا لم یکن عنوان العمل معلوماً فلا تجری فیه أصالة الصحّة و قاعدة الفراغ.

و بعبارة أخری لا یمکن إثبات العنوان باصالة الصحَّة مثلا إذا شکّ فی أنّ الصادر منه کان بیعاً أو قماراً فلا تجری فیه أصالة الصحَّة و لا یثبت له بها عنوان البیع.

و فیه: إنّه تارة تعنون المسألة کما فی العروة فإنّه قال: (لو نسی ما عینه من حجّ أو عمرة وجب علیه التجدید) ... ففیها نقول: لا یصح التمسک بأصالة الصحّة لأنّه

فرع معلومیة عنوان العمل لا بدونها، و تارة تعنون المسألة کما فی الشرائع و یکون موضوعها نسیان الإحرام ففی مثله یمکن أن یقال: إنَّ عنوان العمل و هو الإحرام معلوم و لکنه نسی خصوصیة کونه للعمرة أو للحج و هو حیث وقع فی غیر أشهر الحج شکّ بسبب النسیان انَّه وقع باطلا لوقوعه للحج أو صحیحاً لوقوعه للعمرة.

---

(۱)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۲۱۳.

فالظَّاهر أنّ اصالة الصحَّة تجری فیه و یبنی علی صحته و وقوعه للعمرة و إلا إن قلنا بعدم جریان اصالة الصّحة فلا وجه لوجوب تجدید الإحرام إذا کان واجباً علیه فمقتضی الأصل فساد إحرامه و عدم وجوب المضیّ فیه فیرفع الید عنه.

نعم یمکن أن یقال: إنّ الاحتیاط بعد ذلک أی عدم جریان اصالة الصحّة تجدید النیّة لأنّه إن بنی علی صحّة عمله احتیاطاً و أتم ما بیده عمرة یمکن أن یکون دخوله فی الحرم بدون الإحرام إذ من المحتمل وقوع إحرامه باطلا لوقوعه للحج فیترتب علی تجدید النّیة جواز الدخول فی الحرم إن کان إحرامه الأوّل باطلا.

هذا کلّه فیما إذا لزمه أحدهما دون الآخر.

و أمّا إن أمکن وقوع إحرامه صحیحاً لکلّ واحد من النسکین فقیل کما سمعت من الشرائع انّه مخیّر بین صرفه إلی أیّهما شاء لوجوه:

أحدها: استصحاب التخییر السابق لأنّه کان له الإحرام بأیّهما شاء و فیه: إنَّ بعد تغیّر الموضوع و تعین أحدهما علیه لا مجال لاستصحاب بل الاستصحاب یقضی بوجوب ما تعیّن علیه.

ثانیها: عدم رجحان أحدهما علی الآخر و فیه: ان ذلک مبنی علی عدم إمکان الاحتیاط لاستلزامه ترک الواجب أو فعل الحرام و یمکن ان یقال: إنَّه إذا انتهی الأمر إلی ذلک لا یمکن الامتثال فیسقط الأمر و الخطاب.

و ثالثها: عدم جواز الإحرام بدون النسک إلا إذا صدّ أو أحصر فیتخیّر بین الإحلال بأحدهما و الموافقة الاحتمالیة و فیه أیضاً: إنَّ ذلک إذا لم یمکن الاحتیاط و سیأتی إمکانه.

ثمّ إنّ الشیخ (قدس سره) فی المسألة ۶۸ من مسائل الحجّ فی الخلاف قال: (لا یخلو أن

یکون إحرامه بالحجّ أو العمرة فقد بیّنا أنّه یجوز له أن یفسخه إلی عمرة یتمتّع بها و إن کان بالعمرة فقد صحّت العمرة علی الوجهین، و إذا أحرم بالعمرة لا یمکنه أن یجعلها حجّة مع القدرة علی إتیان أفعال العمرة فلهذا قلنا یجعلها عمرة علی کلّ حالّ) «۱» و ما أشار إلی بیانه هو ما بیّنه فی المسألة ۳۷ قال: (من أحرم بالحجّ و دخل مکّة جاز أن یفسخه و یجعله عمرة و یتمتّع بها و خالف جمیع الفقهاء فی ذلک و قالوا إنّ هذا منسوخ. دلیلنا إجماع الفرقة و الأخبار الّتی رویناها، و أیضاً لا خلاف إنّ ما قلناه هو الّذی أمر به النبی (صلی الله علیه و آله و سلم) أصحابه و قال لهم: من لم یسق هدیاً فلیحل و لیجعلها عمرة و روی ذلک جابر و غیره بلا خلاف فی ذلک و

هـذا صـريح و من ادّعی النسـخ فعليه الدلالـة و ما يـدعی فی هـذا الباب خبر واحـد لا ينسـخ بمثله المعلوم «۲» قـال فی الجـواهر و عن المنتهی و التحرير إنّه حسن «۳».

أقول: الظّاهر مختـار الشـيخ تام فيما إذا دار الأمر بين العمرة المفردة و العمرة المتمتّع بها إلی الحـج فيجعلها الثانيـة لجواز العـدول من المفردة إليها دون العكس و كـذا إذا دار الأمر بين الإحرام لحجّ الإفراد أو للتمتّع فإنّه يجوز العدول منه إلی التمتّع دون العكس إلا فی بعض الموارد و أمّا العدول من القران إلی التمتّع فلا يجوز لنفس ما

استدل به للعدول من الإفراد إلی التمتّع.

فعلی هـذا نبقی نحن و مـا إذا دار أمره بين الإحرام للعمرة المفردة و للقران أو الإفراد و ما إذا دار الأمر بين الإحرام لعمرة التمتّع و حجّ القران أمّا فی الصورة الاولی فطريق الاحتياط الإتيان بالطواف و صلاته و السعی رجاءً و الوقوفين

---

(۱) الخلاف: ۲/ ۲۹۱.

(۲)- الخلاف: ۲/ ۲۷۰.

(۳)- جواهر الكلام: ۱۸/ ۲۱۴.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۲

و سائر أعمال الحجّ و التقصير أو الحلق بقصد ما فی الذمة و الطواف و الصلاة و السعی و طواف النساء و صلاته بقصد ما فی الذمة.

و أمّا فی الصورة الثانيـة فيشـكل من جهة دوران الأمر فی التقصـير بين الوجوب و التحريم فإنّه إن كان إحرامه لعمرة التمتّع يجب عليه التقصير ليحل قبل الحج و يحرم لحجّ التمتّع و إن كان إحرامه لحجّ القران يحرم عليه التقصير و يجب عليه الذهاب إلی الموقفين لأداء أعمال الحج فلا يمكن له الاحتياط فربما يقال: بأنه تصل النوبة إلی الامتثال الاحتمالی و بالنتيجة له أن يخرج من الإحرام باختيار عمرة التمتّع و الإحرام ثانياً للحـجّ و يأتی بأعماله بقصد ما فی ذمّته و بعد الفراغ من الأعمال يعلم بخروجه عن الإحرام سواء وقع لعمرة التمتّع أو لحجّ القران بل يعلم بفراغ ذمّته و إن وجب عليه الكفّارة للتقصـير احتياطاً و له أيضاً أن يذهب إلی عرفات و يتمّ ما بيده قرانا إلا أنه و ان يحصل له اليقين بخروجه من الإحرام و لكن لا يحصل له العلم بفراغ ذمّته لأنه إن كان ما عليه حجّ التمتّع بقی عليه.

و علی هـذا يمكن أن يقال: بتعيين الصورة الأولی عليه و ربّما يقال: إنّ الّذی يعلم بغصبية أحد ما عنده من التّراب و الماء نظير ما نحن فيه لأنّه يـدور أمره فی كل من التيمّم و الوضوء بين المحـذورين فيحكم بالتخيير فيجوز له ارتكاب أحدهما فإذا جاز له الوضوء يكون واجد الماء فيتعيّن عليه الوضوء و لا ينتقل أمره إلی التيمّم.

فإن قلت: إنّ الموافقة الاحتمالية إنّما يجب إذا لم يكن المكلّف متمكّناً من

الموافقة القطعيّة مثلا إذا علم بوجوب شرب أحد الماءين عليه إجمالا و لا يتمكّن من شربهما حتّی يعلم بالتفصيل بامتثال ما عليه يجب عليه الامتثال الاحتمالی بشـرب أحدهما و كما إذا علم بحرمة أحد الإنائين و لا يتمكن من اجتناب كل منهما لا يجوز له ارتكابهما بل يجب عليه اجتناب أحدهما.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۳

أمّا إذا كان الموافقـة الاحتماليـة لا تتحقق إلا مع المخالفـة الاحتمالية مثل ما نحن فيه فلا يمكن القول بالتخيير بل الظّاهر أنه عاجز عن الامتثال و لازمه سقوط التكليف و الخطاب و مثله باب العلم بغصبية الماء أو التراب.

قلت: ليس المراد من الموافقـة الاحتماليّـة حصولها بفعل التقصـير أو تركه بل المراد: إنّه بعـد ما يكون ارتكاب أحد المحذورين لا بدّ منه يجب عليه ارتكاب ما يتمكّن به من الموافقة الاحتماليّة بل القطعيّة، ففی الواقع فی مثل المقام يتعيّن عليه اختيار التقصير.

و أمّا تنظيره بما إذا علم بغصبيّة الماء أو التراب كأنّه لم يقع فی محلّه لأنّ فی مثله يجب عليه ترك الطّهارة بكليهما و لا يدور أمره بين

الفعل و الترک.

فتلخص من جمیع ما ذکر: إنّه إذا تردّد بالنسیان انّه أحرم بما هو یصحّ صدوره منه أو بما لا یصح کما إذا نسی فی غیر أشهر الحج انّه أحرم للعمرة أو للحج.

أنا و إن قوینا جریان أصالة الصحّة للشّک فی صحّة ما صدر منه إلا أن الحقّ مع السید الخوئی لأنّ الشکّ فی أنّه أحرم للعمرة أو للحجّ یرجع لا محاله إلی الشّک فی عنوان العمل أنّه نوی الحج أو العمرة لأنّ نیّة الحج أو العمرة و تحقّق عنوان هذا أو هذه یتحقق بنیّة الإحرام له أولها فالشّک واقع فی عنوان العمل و انّه وقع بالعنوان الصحیح أو العنوان الباطل و أصالة الصحّة لا تجری فی تحقیق هذا العنوان فعلی هذا یمکن إجراء اصالة البراءة و رفع الید عن إحرامه کما أن الاحتیاط تجدید الإحرام

للعمرة المفردة.

و إذا تردّد بین العمرة المفردة و عمرة التمتّع و بین الإحرام لحجّ الإفراد أو لعمرة التمتّع فی أشهر الحج حیث یصح صدور کلّ منها یحتاط بالعدول من العمرة المفردة و الإحرام لحجّ الإفراد إلی عمرة التمتّع و إذا شکّ بسبب النسیان أنّ إحرامه

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۴

وقع لحجّ القران أو لعمرة التمتّع یتخیّر بالنظر البدوی بین ترک التقصیر أو فعله إلا أنّه یتعیّن علیه التقصیر لأنّه یتمکن بعده من الاحتیاط التام و الخروج عن الإحرام و تحصیل العلم بفراغة ما فی ذمّته فتأمل جیداً.

[مسألة ۵] حکم من أحرم بالحج و العمرة معاً

مسألة ۵: قال فی الشرائع: (لو احرم بالحجّ و العمرة و کان فی أشهر الحج کان مخیراً بین الحج و العمرة إذا لم یتعیّن علیه أحدهما و إن کان فی غیر أشهر الحجّ تعیّن للعمرة) الخ.

أمّا وجه التخییر إذا لم یتعیّن علیه أحدهما فلعلّه بعض ما أشرنا إلیه فی المسألة السابقة من بقاء تخییره بالإحرام بأیّهما شاء و عدم إمکان وقوعه لهما لا یوجب بطلانه بعد ما لم یکن تعیینه لواحد منهما داخل فی حقیقته فهو کمن أحرم بدون نیة کونه لأحدهما و أمّا إذا تعین علیه أحدهما سواء کان ذلک من جهة کونه فی غیر أشهر الحجّ أو وجوب أحدهما علیه تعییناً فیها فمن جهة أنّ نیة الآخر لا یترتب علیه شیء و لا یقع صحیحاً فیبقی الآخر علی حاله و یترتب علیه الأثر.

و فیه أولا: فی الصورة الثانیة و تعین أحدهما إنّ ذلک من ضمّ الضمیمة إلی النیّة فإن لم یکن داعیه لإتیان کلّ واحد منهما مستقلا مؤثراً فی تحریکه یشکل صحّة إحرامه لذلک بل یشکل الصحة مطلقاً و إن کان داعیه لکلّ منهما تؤثر فی تحریکه لو

کان واحداً و لکن إذا کان محرّکه نحو العمل کلا الداعیین یکون محرکه القدر المشترک الجامع بینهما لا محالة لا کلّ منهما بالاستقلال لأنّه یلزم منه اجتماع العلتین المستقلتین لمعلول واحد و هذا أی إتیان الفعل عن نیة منبعثة عن أمر المولی و عن توهم أمره کما إذا کانت نیّته منبعثة عن أمر المولی و أمر غیره لا یکفی فی وقوع الفعل له و

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۵

امتثالا له.

و ثانیاً: قد بیّنا فی المسألة السابقة اعتبار التعیین و کون الإحرام من أجزاء النسکین کتکبیرة الإحرام الّتی هی من أجزاء الصلاة لا یکفی الإتیان بها بدون قصد کونها من صلاة الظهر أو غیرها من الصلوات و بالجملة بعد ما ثبت وجوب الإحرام المستقل لکلّ واحد من الحجّ و العمرة وجب الإتیان به کذلک و إلا لم یأت بالمأمور به و نوی ما لم یشرع من غیر فرق بین الصور المذکورة.

[مسألة ۶] حکم من أحرم کإحرام فلان

مسألة ۶: قال فی الجواهر: (و لو قال) ناویاً أحرم کإحرام فلان و کان عالماً حین النیّة بما ذا أحرم صحّ بلا خلاف و إشکال لوجود المقتضی من النیّة و التعیین و عدم المانع و إن کان جاهلا قیل و القائل الشیخ و الفاضل فی محکی المنتهی و التذکرة یصح إمّا بناء علی أنَّ الإبهام لا یبطله فضلا عن مثل الفرض أو لصحیح الحلبی و حسنه عن الصادق (علیه السلام) فی حجّة الوداع إنَّه قال: یا علی بأیّ شیء أهللت؟ فقال: أهللت بما أهلّ به النبی «۱» (صلی الله علیه و آله و سلم) و صحیح معاویة بن عمّار «۲» إنَّه قال: قلت: اهلالا کاهلال النبیّ (صلی الله علیه و آله و سلم)) «۳».

ثمّ ساق الکلام فی الاستدلال بهما و بغیرهما نفیاً و إثباتاً و أنکر ظهور الصحیحین فی جهله (علیه السلام) بما أحرم به النبیّ (صلی الله علیه و آله و سلم) مضافاً إلی ما فیهما و فی غیرهما من

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۲ من أبواب اقسام الحج ح ۱۳.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۲ من ابواب اقسام الحج ح ۳.

(۳)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۲۱۰.

التدافع و بعض الاختلافات فلا یمکن الاستدلال فی ذلک بهذه الأخبار و لا یثبت بها أنّ أمیر المؤمنین (علیه السلام) لم یکن عالماً بما نواه النبیّ (صلی الله علیه و آله و سلم) لدلالة بعضها علی علمه (علیه السلام) بذلک.

و کیف کان فالظاهر انّه إن کان عالماً بصدور النیّة و الإحرام عن غیره و لم یعلم بما ذا أحرم صحّ إحرامه لتعیّنه فی الواقع و إن هو لم یعلم به إلی بعد الأعمال إن لم یقع بجهله فی معرض مخالفة الواقع کما إذا وافقه فی الأعمال و إلا إن کان من أول الأمر یعلم عدم إمکان الاطلاع علی نیّته و لا موافقته فی الأعمال لا ینعقد إحرامه و لا یکفی مثل هذا التعیین الواقعی فهو کمن نوی طبقاً لما ذکره فی القرطاس الّذی لا یتمکّن من الرجوع إلیه و نسی ما ذکره فیه.

نعم إن نوی طبقاً لما ذکره فی القرطاس ثمّ نسی و تعذر الاطلاع علیه یجب علیه الاحتیاط و مثله ما إذا حصل التعذر المذکور بعد النیّة و الله هو العالم بأحکامه.

[مسألة ۷] لو نوی غیر ما وجب علیه من الحج او العمرة

مسألة ۷: قال فی العروة: لو وجب علیه نوع من الحج أو العمرة فنوی غیره بطل انتهی.

و هل مراده بطلان ما وجب علیه أی عدم وقوعه و عدم إجزاء نیة غیر الواجب عنه کما أفاده بعض الأعاظم «۱» أو مراده أنَّ ما نواه باطل لا یقع صحیحاً فإنّ الأول غنیّ عن البیان و أمّا الثانی فیقع البحث عنه فیمکن أن یقال ببطلانه لأنَّه

---

(۱)- معتمد العروة: ۲/ ۵۰۶.

لم یکن ماموراً به فما وقع لیس به و ما هو هو لم یقع.

و فیه: انّ کون غیر ما نواه واجباً أعم من کون ما نواه لیس مأموراً به لإمکان أن یکون ما نواه ماموراً به علی نحو الاستحباب فإذا غفل

عمَّا هو الواجب علیه و نوی النوع المستحب أو الفرد المستحب و أتی بتمام الأفعال یقع صحیحاً.

نعم إذا التفت إلی ذلک یبطل ما بیده فیأتی بالواجب إن لم یجز له العدول عنه إلی الواجب و إلا یعدل إلیه و ینویه الواجب.

[مسألة ۸] لو شک فی ما نواه

مسألة ۸: قال فی العروة: لو کان فی أثناء نوع و شکّ فی أنّه نواه أو نوی غیره بنی علی أنه نواه.

أقول: الظّاهر أنّ المفروض فی کلامه الشریف إذا کان تعلق نیّته بکلّ من النوعین جائزاً و حینئذ لا بدّ له من الاحتیاط علی النحو المذکور فی المسائل السابقة لیحصل له العلم بإتمام ما أحرم له و خروجه من الإحرام للعلم بعدم بطلان إحرامه بالشکّ المذکور.

نعم إن أمکن له العدول من أحدهما إلی الآخر یعدل إلیه فهو مخیَّر بین الاحتیاط المذکور و بین العدول إلا أن یکون ما یعدل إلیه متعیناً علیه فیتعیّن

العدول إلیه.

و أمّا إذا لم یکن ما لیس فی أثنائه صحیحاً فمقتضی الأصل عدم انعقاد إحرامه و براءة ذمَّته عن وجوب إتمام ما هو فی أثنائه.

هذا علی مقتضی القاعدة الأولیّة و لکن مختار السید (قدس سره) و جمع من المحشین أنه

یبنی علی أنه نواه لقاعدة التجاوز و الصحّة و استشکل فی التمسک بها بأنَّ القاعدة إنَّما تجری فی تحقیق ماله دخل فی تمامیّة المعنون بعد إحراز عنوانه مثلا لفاتحة الکتاب دخل فی تمامیّة الصلاة فإذا شکّ بعد الدخول فی السورة أو فی الرکوع فی قراءة الفاتحة یبنی علی تحقّقها بمقتضی قاعدة التجاوز أو إذا شکّ فی صحّة القراءة بعد الفراغ منه یبنی علی صحتها لقاعدة الصحَّة و الفراغ کل ذلک یکون بعد إحراز عنوان الصلاة لما هو فیه و کذا لو شکَّ فی التلبیة أو تکبیرة الإحرام وجوداً بعد الدخول فیما یترتب علیها أو فی صحّتها بعد الفراغ عنها.

و أمّا إذا شکّ و هو فی اثناء نوع من الصّلاة کصلاة النافلة فی أنَّه نواها نافلة أو فریضة أو شکَّ فی حال الطواف انّه نوی العمرة المفردة أو حجّ الإفراد ففی مثل هذا لا تجری قاعدة التجاوز أو الفراغ لأنَّ جریانهما فرع کون العنوان معیناً و إذا لم یکن العنوان معیناً لیس ترک ما شک فی إتیانه و إیجاده ترک ما ینبغی أن یفعل حتَّی یقال بأنَّ العقلاء بانون فی مثل ذلک علی تحقّقه أو الرّوایات تدلّ علی ذلک «۱».

اذاً فما اختاره بعض الأعلام تبعاً للسیّد فقال فی شرحه علی العروة: (لقاعدة التجاوز و الصحّة و لیس الشک فی أصل النیّة حتی یکون الشک فی اصل العنوان) «۲»

یرد بهذا الإشکال فإنَّ النیّة لا تتحقّق إلا بقصد العنوان اللهمّ إلا أن یکون مراده من أصل النیّة أصل نیّة الحجّ المعیّن المعلوم بالنوع و العنوان و إنّ شکّه واقع فی إحرامه و انَّه أحرم لهذا النوع أم لهذا و لکن هذا مضافاً إلی انَّه خلاف ظاهر کلام السیّد عدول عن نیّته الاولی إلی ما نواه ثانیاً.

و بعد ذلک کله یمکن ان یقال: ان قاعدة التجاوز فی کل مورد لو کان

---

(۱) مستمسک العروة: ۱۱/ ۳۷۵.

(۲)- معتمد العروة: ۲/ ۵۰۶.

العنوان متحققا تحقق فی عنوان یری هو نفسه فیه فتحری القاعدة حتی فی صورة الشک فی النیة و اما اذا کان تحققه مرددا بین العنوانین فلا تجری القاعدة و الفرق بین الصورتین واضح فان فی الصورة الاولی اشتغاله بجزء العمل امارة علی انه اتی بما قبله بخلاف الثانی.

[مسألة ۹] حکم التلفظ بالنیة

مسألة ۹: الظّاهر انّه لا خلاف بینهم فی استحباب التلفّظ بالنیّة و استحباب أن یشترط علی الله تعالی عند إحرامه أن یحلّه إذا عرض له مانع من إتمام نسکه کما أنّ الظّاهر جواز التلفّظ بکل لفظ یدل علی ذلک لاختلاف الرّوایات فی کیفیة التلفّظ و إن کان الأولی أن یکون ذلک بالألفاظ المذکورة فی الرّوایات.

و الدلیل علی ذلک کلّه (استحباب التلفّظ بالنیّة و الاشتراط المذکور و جواز التلفّظ بکل لفظ دالٍّ علیها و أولویّة الألفاظ المأثورة) الرّوایات مثل صحیح معاویة بن عمار و فیه: اللهم إنّی ارید التمتّع بالعمرة إلی الحجّ علی کتابک و سنّة نبیّک (صلی الله علیه و آله و سلم) فإن عرض لی عارض یحبسنی فحلّنی حیث حبستنی لقدرک الّذی قدرت علیَّ اللهم إن لم تکن حجّة فعمرة أحرم لک الخ و نحوه صحیح ابن سنان «۱».

[مسألة ۱۰] استحباب الاشتراط عند النیة

مسألة: ۱۰ قد عرفت فی المسألة السابقة استحباب اشتراطه عند إحرامه علی الله أن یحلّه إذا عرض له مانع من إتمام نسکه من حجّ أو عمرة و أن یتمم إحرامه عمرة إذا کان للحج و لم یمکنه الإتیان و لا إشکال کما

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۱۶ من ابواب الاحرام ح ۱ و ۲.

صرّح به فی الجواهر إنّه لو أحصر تحلّل «۱» و لکن وقع الکلام بینهم فی ثمرة هذا الاشتراط و اختلفت أقوالهم.

فمنها إنّ ثمرته سقوط الهدی به قال فی الجواهر: «۲» و القائل به المرتضی و الحلّی و الحلبی و یحیی بن سعید و الفاضل فی حصر التحریر و التذکرة و المنتهی و صدِّ القواعد علی ما حکی عن بعضهم فعلیه یحلّ بمجرد الإحصار من غیر أن یحتاج إلی الهدی و حکی عن الانتصار الإجماع علی ذلک بل قال فیه: لا فائدة لهذا الشرط إلا ذلک و اطلاق الآیة (فإن أحصرتم فما استیسر من الهدی و لا تحلقوا رءوسکم حتَّی یبلغ الهدی محلّه) محمول علی من لم یشترط و هو الحجّة بعد صحیح ذریح المحاربی قال: «سألت أبا عبد الله (علیه السلام) عن رجل تمتع بالعمرة إلی الحجّ و أحصر بعد ما أحرم، کیف یصنع؟ قال: فقال: أو ما اشترط علی ربه قبل أن یحرم أن یحله من إحرامه عند عارض عرض له من أمر الله؟ فقلت: بلی قد اشترط ذلک قال: فلیرجع إلی أهله حلًّا (حلالًا) لا إحرام علیه إنّ الله أحق من وفی بما اشترط علیه قال: فقلت: أ فعلیه الحجّ من قابل؟ قال: لا.» «۳»

و صحیح البزنطی قال: «سألت أبا الحسن (علیه السلام) عن محرم انکسرت ساقه أیّ شیء یکون حاله و أیّ شیء علیه؟ قال: هو حلال من کلّ شیء فقلت: من النساء و الثیاب و الطیب؟ فقال: نعم من جمیع ما یحرم علی المحرم و قال: أما بلغک قول أبی عبد الله حلنی حیث حبستنی لقدرک الّذی قدرت علیّ.» «۴».

---

(۱)- جواهر الكلام: ۱۸/ ۲۶۳.

(۲)- جواهر الكلام: ۱۸/ ۲۶۰.

(۳)- وسائل الشيعة: ب ۲۴ من أبواب الاحرام ح ۳.

(۴)- وسائل الشيعة: ب ۸ من ابواب الاحصار و الصد ح ۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۴۱

بيان الاستدلال بهما أن سكوت الإمام (عليه السلام) فيهما عن بيان وجوب الهدى فى جواب السائل الّذى سأله عن تمام وظيفته دال على عدم وجوبه.

فإن قلت: لعل ذلك كان اتكالا على الآية لانه لم يكن مثل ذريح المحاربى و البزنطى جاهلين بحكم الهدى المصرح به فى القرآن المجيد.

قلت: إن مفادهما أخصّ من مفاد الآية فإنّ مفادها حكم الإحصار سواء كان مسبوقاً بهذا الشرط أو لم يكن مسبوقاً به و إنّه لا يتحلل بدون الهدى و مفاد منطوق الروايتين حكم الإحصار المسبوق به و إنّه يتحلّل بمجرد الإحصار.

فإن قلت: إنّ مفاد الآية دخل الهدى و بلوغه محلّه فى الإحلال و مفاد الروايتين تعجيل تحليله بالشرط قبل بلوغ الهدى لا سقوطه مطلقاً.

قلت: إنّ الهدى إنّما وجب لكونه مقدمة للتحليل فإذا حصل التحليل بالشرط لا فائدة للهدى.

فإن قلت: بالنِّسبة إلى خصوص رواية البزنطى بقطع النظر عن ذيلها، اى قول الصادق (عليه السلام) حلّنى حيث حبستنى هى مخالفة للآية لا يؤخذ بها و بالنَّظر إلى ذيلها الاستدلال بها متوقف على أن يستفاد منها إنّ مورد السؤال هو الإحصار المسبوق بالشرط و إلا لا وجه لاستشهاد الإمام (عليه السلام) بقوله (عليه السلام) و لكن يمكن أن يكون ذلك للاستشهاد بأنَّ الإحصار و الحبس حيث يكون بقدر الله تعالى موجب للإحلال مطلقاً و سؤاله منه تعالى كانه بيان و اعتراف بأن ذلك من الله تعالى منة و تسهيلا لعباده.

قلت: إنَّ ذلك يجعل الخبر معارضاً للكتاب و هو خلاف الظّاهر بل ظاهر الاستشهاد ان مورده كان مسبوقا بالاشتراط و ان الإمام (عليه السلام) دفع به توهّم المعارضة بين ما قال و بين الكتاب و ان مورد كلامه (عليه السلام) أخصّ من مورد الكتاب.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۴۲

اللّهم فالإنصاف إنّ الرواية لا تخلو من الدّلالة على حكم صورة الاشتراط بل ظاهرة فيها.

و أمّا ما دلّ من الرّوايات على أنّه حلّ بالإحصار قال أو لم يقل مثل ما رواه الكلينى عن محمد بن يحيى «۱» عن أحمد بن محمد «۲» عن ابن فضال «۳» عن ابن بكير «۴» عن حمزة بن حمران «۵» قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن أبيه (عليه السلام) عن الّذى يقول: حلّنى حيث حبستنى؟ قال: هو حلّ حيث حبسه قال أو لم يقل». «۶»

و ما رواه أيضاً شيخنا الكلينى عن على بن إبراهيم «۷» عن أبيه «۸» عن ابن أبى عمير «۹» عن حماد بن عثمان «۱۰» عن زرارة «۱۱» عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «هو حلّ إذا حبس اشترط أو لم يشترط». «۱۲»

---

(۱)- العطار شيخ اصحابنا فى زمانه ثقة عين كثير الحديث من الثامنة.

(۲)- بن عيسى الاشعرى شيخ القميين و له كتب من السابعة.

(۳)- هو الحسن بن على بن فضال جليل القدر ... من السادسة.

(۴)- عبد الله بن بكير فطحى ثقة اجمعت الصحابة على تصحيح ما يصح عنه ... من الخامسة.

(۵)- ابن اعين الشيبانى له كتاب روى عن ابى عبد الله (عليه السلام) و اخوه عقبة بن حمران و ابوه حمران عظيم القدر ممدوح

بمدائح عظیمة من الخامسة.

(۶)- الکافی: ۴/ ۳۳۳ ح ۶.

(۷)- صاحب التفسیر جلیل ثقة من الثامنة.

(۸)- ابن هاشم اصله کوفی انتقل الی قم و اصحابنا یقولون انه اول من نشر حدیث الکوفیین بقم من السابعة.

(۹)- محمد بن ابی عمیر من السادسة.

(۱۰)- ثقة جلیل القدر من اصحاب الإجماع من الخامسة.

(۱۱)- هو فی الفضل و جلالة القدر مشهور من الرابعة.

(۱۲)- الکافی: ۴/ ۳۳۳ ح ۷.

فالظاهر أنّ المراد منه الحلّ من وجوب الإتمام لا الحلّ من المحظورات الّذی هو متوقف علی بعث الهدی و بلوغه محلَّه و صحیح ذریح المحاربی ناظر إلی حصول الحلّ من المحظورات بدون الهدی إن اشترط ذلک علی الله تعالی.

لا یقال: إنّ المستفاد من الآیة حکمان: بعث الهدی و تأخیر الخروج من الإحرام إلی أن یبلغ الهدی محلّه و الآیة مطلقة بالنّسبة إلی الحکمین تشمل صورة الاشتراط کما تشمل صورة عدم الاشتراط و إطلاق الإحرام و المتیقن من صحیح ذریح جواز التعجیل فی الخروج عن الإحرام و عدم حرمته قبل أن یبلغ الهدی محله و بعبارة أخری: الأمر دائر بین تقیید إطلاق حرمة الخروج من الإحرام و حرمة المنهیات و بین تقییده و تقیید حکم وجوب البعث و لا ریب ان الأوّل متعین و لا دلالة للصحیح أکثر من ذلک.

فانه یقال: إنّ الظّاهر ان الهدی بدل من الإحرام و مقدمة لجواز الخروج عنه فإذا هو یخرج من الإحرام بالإحصار و لا حاجة للخروج منه إلی بلوغ الهدی محلّه فما فائدة الهدی؟

اللهم إلا أن یقال: انا لا نعلم تمام حکمة وجوب بعث الهدی فلا یجوز رفع الید من الآیة بذلک.

و علی هذا یرد ما قیل: من عدم وجود الدلیل علی تعجیل التحلل قبل الذبح فإنَّ مقتضی ما ذکر جواز التعجیل قبل بعث الهدی و ذبحه.

نعم یمکن أن یقال: بعدم جواز ذلک قبل الذبح و جواز التعجیل بذبح الهدی فی مکانه بصحیح معاویة بن عمار و فیه: «إنّ الحسین بن علی (علیه السلام) خرج معتمراً فمرض فی الطریق فبلغ علیاً (علیه السلام) و هو بالمدینة فخرج فی طلبه فأدرکه فی السقیا و هو

مریض، و قال: یا بنی ما تشتکی؟ قال: أشتکی رأسی فدعا علی (علیه السلام) ببدنة فنحرها و حلق رأسه. و ردّه إلی المدینة فلما برء من وجعه اعتمر » «... ۱».

و الاستدلال به لما نحن فیه یکون علی فرض أنّ الإمام (علیه السلام) اشترط الإحلال عند إحرامه فلا یترک الإمام عادة المستحب و إن کان هو قد یترک المستحب لبعض المصالح کإعلام الناس بعدم وجوبه و عدم ورود اعتراض علی من یترکه.

و فیه: أنَّ الصحیح یدلّ علی أنّ ذلک حکم مطلق المعتمر اشترط أو لم یشترط و الجمع بینه و بین صحیح ذریح المحاربی یقتضی سقوط الهدی فی صورة الاشتراط.

بل یمکن أن یقال: إن عمرة الإمام (علیه السلام) کانت مفردة فحکمها ما ذکر فی صحیح معاویة و صحیح ذریح مورده عمرة التمتّع و ان کان یظهر من بعض ألفاظ الحدیث الإطلاق کقوله: و إن کان مرض فی الطریق بعد ما أحرم هذا مضافاً إلی أنَّ العلامة المجلسی (قدس سره) احتمل أن یکون نحر بدنة من علی (علیه السلام) فداء الحلق.

و بعد ذلک کله لا یمکننا أن نقول بالجزم إلا خروجه من الإحرام إن اشترط ذلک و أمّا سقوط الهدی فمحل إشکال و مقتضی

إطلاق الآیة وجوب بعثه مطلقاً.

و مما قیل بکونه ثمرة الاشتراط سقوط الحج عنه من قابل، و هو المستفاد من الشیخ قدس سره فی التهذیب و استدل علیه بما رواه عن موسی بن القاسم «۲»

(۱)- التهذیب: ۵/ ۱۴۶۵/ ۱۱۱، الکافی ج ۴ ص ۳۶۹ ج ۳ و لا یخفی علیک اختلاف الفاظ الحدیث بل و مضمونه بروایة التهذیب و الکافی و ما ذکرناه موافق لنسخة التهذیب الا ان الظاهر ان الفاظ الکافی اضبط و أوفی و اتم و مع ذلک لم نتحصل لنا مفاد تمام الحدیث علی نحو تطمئن به النفس.

(۲)- ثقة جلیل واضح الحدیث له ثلثون کتابا من السبعة.

عن الحسن بن محبوب «۱» عن علی بن رئاب «۲» عن ضریس بن اعین «۳» «سألت ابا جعفر علیه السّلام عن رجل خرج متمتعا بالعمرة الی الحج فلم یبلغ مکة الا یوم النحر؟

فقال: یقیم علی احرامه و یقطع التلبیة حتی یدخل مکة فیطوف و یسعی بین الصّفا و المروة و یحلق رأسه و ینصرف الی اهله ان شاء و قال: هذا لمن اشترط علی ربه عند احرامه فان لم یکن اشترط فانّ علیه الحج من قابل» «۴».

بیان الاستدلال علیه: انّه جعل فائدة الاشتراط المعهود بینهم سقوط الحج عنه من قابل.

بیان الاستدلال علیه: انّه جعل فائدة الاشتراط المعهود بینهم سقوط الحج عنه من قابل.

و استشکل علیه بأنه أجنبی عمّا نحن فیه لأنّ کلامنا فی المحصور الممنوع عن الاتمام بمرض و نحوه و هذا الصحیح مورده المتمکّن من الأعمال و المناسک و الطواف و لکن فاته الموقفان لضیق الوقت و الغفلة و نحو ذلک، فهذه الفائدة مختصة به.

و فیه: أن الظاهر منه أن الاشتراط موجب لسقوط الحج عنه کما یترتب علیه سائر الاحکام کالتحلیل و التفصیل بین حکمه بسقوط الحج من قابل ان فاته الموقفان لاجل ضیق الوقت أو الغفلة و عدمه ان کان ذلک بالحصر بعید لا یوافقه العرف.

و اشکل ایضا بما هو المحکی عن العلامة قدس سرّه فی المنتهی بأن الحج الفائت ان کان واجبا لم یسقط فرضه فی العالم القابل بمجرد الاشتراط و ان لم یکن واجبا لم یجب بترک الاشتراط و قال: (الوجه فی هذه الروایة حمل الزام الحج فی القابل مع

(۱)- السّراد من اصحاب الاجماع جلیل القدر له کتب کثیرة من السادسة.

(۲)- له اصل کبیر کوفی جلیل القدر له کتب کثیرة من السادسة.

(۳)- ضریس بن عبد الملک بن اعین خیر فاضل من الخامسة.

(۴)- تهذیب الاحکام کتاب الحج، ح ۱۰۰/ ۳۸/ ۲۳.

ترک الاشتراط علی شدة الاستحباب و هو حسن.

هذا و ان لم یکن الاستدلال بالصحیح مردودا بما ذکر یکون و صحیح ذریح معارضین لما رواه الشیخ فی الصحیح عن أبی بصیر یعنی لیث بن البختری «۱» قال:

«سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الرجل یشترط فی الحج ان حلّنی حیث حبستنی علیه الحج من قابل؟ قال: نعم» «۲».

و بعد المعارضة، الترجیح یکون مع صحیح ابی بصیر لموافقته مع الکتاب و السنة.

و اما الجمع بینهما بحمل ما دل علی السقوط علی الحج المندوب و ما دلّ علی الوجوب علی الحج الواجب فهو حمل لا شاهد له و لا

قرینهٔ تدل علیه.

و امّا الاستشهاد علی هذا الجمع بذیل روایهٔ رواها الحلّی یحیی بن سعید فی کتابه الجامع عن کتاب المشیخهٔ لابن محبوب عن صالح «۳» عن عامر بن عبد اللّه بن جذاعهٔ «۴» عن ابی عبد اللّه علیه السّلام کما فعله السیّد الگلپایگانی قدس سرّه، ففیه: ان محل الاستشهاد کما هو الظاهر لیس من الروایهٔ بل هو من الکتاب و هو کلام الحلّی فراجع ان شئت «۵». و اللّه العالم.

هذا و اختار بعضهم ان ثمرهٔ الاشتراط ادراک الثواب و هو مستحب تعبدی کما یشهد له بعض الروایات و اختار ذلک السید فی العروهٔ و قال: (هو الاظهر) و

---

(۱)- احد الاوتاد الاربعهٔ و محمد بن مسلم و یزید بن معاویهٔ و زرارهٔ من الخامسهٔ.

(۲)- وسائل الشیعهٔ: ب ۲۴ من أبواب الاحرام، ح ۱.

(۳)- ابن رزین کوفی له کتاب ذکره اصحاب الرجال ... عنه الحسن بن محبوب من السادسهٔ او الخامسهٔ.

(۴)- مختلف فیه و الاقوی الاعتماد علیه من الخامسهٔ.

(۵)- الجامع للشرائع/ ۲۲۲.

تبعه بعض المحشین کما منع الاظهریّهٔ بعض آخر و لا ریب انه احوط.

[الثانی من واجبات الإحرام التلبیهٔ]

اشارهٔ

الثانی من واجبات الإحرام التلبیهٔ

و لا خلاف فی وجوبها بل الاجماع کما فی الجواهر بقسمیه علیه مضافاً إلی النصوص الکثیرهٔ کما أنّه لا خلاف بینهم فی أنّها لا تجزی بأقل من الأربعهٔ و لا تجب الزیادهٔ علیها ایضاً بالإجماع و النص و أمّا وجوب الزائد علی الأربعهٔ کما ربما یکون ظاهر الاقتصاد للشیخ (قدس سره) فهو مردود بصریح ما فی سائر کتبه قال فی الاقتصاد. (ثمّ یلبّی فرضاً واجباً فیقول: لبیک اللّهمّ لبیک لبیک إنَّ الحمد و النعمهٔ لک و الملک لا شریک لک لبَّیک لبَّیک بحجهٔ و عمرهٔ أو حجّه مفردهٔ تمامها علیک لبَّیک ثمّ قال و ان اضاف إلی ذلک ألفاظاً مرویهٔ من التلبیات کان أفضل «۱» و قال فی النهایهٔ بعد ذکر التلبیات الأربع؟ فهذه التلبیات الاربع فریضهٔ لا بدّ منها، و إن، زاد علیها من التلبیات الآخر کان فیه فضل کثیر) «۲».

و قال فی الجمل و العقود فی أفعال الإحرام المفروضهٔ: و التلبیات الأربع الَّتی بها ینعقد الإحرام. «۳»

و قال فی المبسوط: و التلبیهٔ فریضهٔ ... و المفروض الأربع تلبیات «۴». فنسبهٔ القول بوجوب الزائد علی الأربع إلی الشیخ لیس فی محلّه و حکی عن المهذب البارع عن بعض وجوب الزائد علی الأربع «۵».

---

(۱)- الاقتصاد/ ۳۰۱.

(۲)- النهایهٔ/ ۲۱۵.

(۳)- الینابیع ج ۷ ص ۲۲۷.

(۴)- المبسوط ک ۱/ ۳۱۶..

(۵)- المهذب البارع: ۲/ ۱۶۶.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۴۸

و کیف کان فالقول بوجوب الزائد لم یثبت عن واحد منهم و لا مجال لاحتماله

بعد تصریح الکلّ علی عدم وجوبه و صراحة النص علی وجوب الأربع.

نعم اختلفوا فی صورتها علی أقوال ذکرها فی العروة:

أحدها أن یقول: لبیک اللّهمّ لبیک لبیک لا شریک لک لبیک. «۱»

الثانی: أن یزید علی العبارة المذکورة إنَّ الحمد و النعمة لک و الملک لا شریک لک. «۲»

و الثالث: لبیک اللّهمّ لبیک، لبیک إنّ الحمد و النعمة لک و الملک لا شریک لک لبیک. «۳»

الرابع: مثل الثالث غیر انّه یقدم فیه (الملک) علی کلمة (لک). «۴»

الخامس: کما فی الثالث غیر انّه یذکر (لک) قبل (الملک) و بعده جمیعاً «۵» و هذا غیر مذکور فی العروة.

المستند للقول الأوّل صحیح معاویة بن عمار عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال فیه: «و التلبیة أن تقول: لبیک اللّهمّ لبیک لبیک لا شریک لک لبیک إنّ الحمد و النعمة لک

---

(۱)- و هو المحکی عن ظاهر التحریر و المنتهی بل هو خیرة الکرکی و المدارک و الاصبهانی و غیرهم. راجع جواهر الکلام: ۱۸/ ۲۲۸.

(۲)- هذا القول منسوب الی ابن بابویه فی رسالته، و بعض نسخ المقنعة و القدیمین و الامالی و الفقیه و المقنع و الهدایة و ظاهر المختلف. راجع جواهر الکلام: ۱۸/ ۲۲۹.

(۳)- و هذا القول محکی عن جمل السید و شرحه و المبسوط و السرائر و الکافی و الغنیة و الوسیلة و القواعد و الارشاد و التبصرة و الجامع راجع جواهر الکلام: ۱۸/ ۲۲۹.

(۴)- و هذا محکی عن المهذب راجع جواهر الکلام: ۱۸/ ۲۲۹.

(۵)- محکی عن النهایة و الاصباح راجع جواهر الکلام: ۱۸/ ۲۲۹.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۴۹

و الملک لا شریک لک لبیک لبیک ذا المعارج لبیک» (إلی أن قال) «و اعلم إنّه لا بدّ لک من التلبیات الأربعة الّتی کن فی أوّل الکلام و هی الفریضة و هی التوحید و بها لبّی المرسلون» الحدیث. «۱»

و الظّاهر انّ ما لابد منه فی التلبیة، التلبیات الأربعة الّتی ذکرها فی أوّل کلامه (علیه السلام) فما بعدها لیس مما لا بد منه فیجوز ترکها و بهذا الصحیح یحمل ما بظاهره وجوب الأزید علی الأربع علی الاستحباب، مضافاً إلی دلالة سیاق کثیر منه علی ذلک.

و المستند للقول الثانی ما رواه الحمیری «۲» فی قرب الإسناد عن محمد بن عبد الحمید العطّار «۳» عن عاصم بن حمید «۴» «یقول: إنّ رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) لمّا انتهی إلی البیداء حیث المیل قربت له ناقة فرکبها فلمّا انبعثت به لَبّی بالأربع فقال: لبّیک اللّهم لبیک لا شریک لک لبیک إنَّ الحمد و النعمة لک و الملک لا شریک لک ثمّ قال: هاهنا یخسف بالأخابث. ثمّ قال: إنَّ الناس زادوا بعد و هو حسن» «۵»

---

(۱)- التهذیب ج ۵ کتاب الحجّ ح/ ۳۰۰/ ۱۰۸. و الوسائل ب ۴۰ من ابواب الاحرام ح ۲.

(۲)- عبد الله بن جعفر شیخ القمیین صنف کتباً کثیرة من الثامنة.

(۳)- کثیر الروایة من السادسة و عُمِر حتی عاصر السابعة.

(۴)- فی جامع الرواة عاصم بن حمید و هو ثقة عین.

(۵)- قرب الاسناد ص ۱۲۵ ح ۴۳۸ و فی الوسائل هکذا: ان الحمد و النعمة و الملک لک لا شریک لک. الوسائل ب ۳۶ من ابواب الاحرام ح ۶.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۵۰

و لم نطلع بوجه تعبیر بعض الأعاظم منه بالصحیح «۱» و علی فرض الاعتماد علیه یمکن الجمع بینه و بین صحیح معاویة بن عمار إن قوله (علیه السلام): «إن الحمد و النعمة لک و الملک لا شریک لک» من تمام التلبیات الأربع.

الّا ان یقال: بأن خلو صحیح عمر بن یزید عن هذه الزیادة یدل علی عدم وجوبها و أنَّها مستحبة مثل ما بعد ذلک من التلبیات.

هذا و قد ردّ الاستدلال بروایة عاصم بن حمید علی القول الثانی بعض الأعاظم بأنّها (غیر منطبقة علی هذا القول لاشتمالها علی ست أو خمس تلبیات، مضافاً إلی أنّ کلمة «الملک» متقدمة علی «لک» فیها و القائل بهذا القول التزم بالعکس بل لم یقل أحد بوجوب تقدیم «و الملک» علی «لک» علی أنّها تحکی فعل النبی (صلی الله علیه و آله و سلم) و قد عرفت أن مجرد حکایة فعله (صلی الله علیه و آله و سلم) لا یدل علی الوجوب). «۲»

و فیه: أمّا ما ذکره من أنَّه لم یقل أحد بوجوب تقدیم «الملک» علی «لک» فهذا الصهرشتی «۳» یقول فی الاصباح بذکر «لک» قبل الملک و بعده و أمّا أنَّها غیر منطبقة علی هذا القول لاشتمالها علی ست أو خمس تلبیات، ففیه: أنّها لیست مشتملة إلا علی أربع علی نسخة المصدر (قرب الإسناد و علی نسخة الوسائل)

و أما کلمة «الملک» ففی قرب الإسناد متأخرة عن لک و فی الوسائل المطبوعة

---

(۱) راجع معتمد العروة: ۲/ ۵۲۱.

(۲)- معتمد العروة: ۲/ ۵۲۱.

(۳)- الاصباح/ ۱۵۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۵۱

الأخیرة: «إنَّ الحمد و النعمة (و الملک لک) لا شریک لک» فالاعتماد علی الأصل.

و أما ما قال من انها تحکی مجرد فعل النبی (صلی الله علیه و آله و سلم) فلا یدلّ علی الوجوب، ففیه: أنّ الظّاهر من المقام أنَّ الإمام (علیه السلام) کان جالساً علی کرسی بیان الحکم لا بیان الوقائع التاریخیّة و السیرة و إلا فلا یستفاد من جمیع ما أفاده (علیه السلام) هنا إلا رجحان التلبیة.

نعم: الاستدلال بصحیح عبد الله بن سنان المشتمل أیضاً علی حکایة فعل النبی (صلی الله علیه و آله و سلم) علی وجوب هذه الزیادة لا یتم، لا لما ذکره بل لأنّه مشتمل علی ما هو

مستحب بالاتفاق و هو «لبیک ذی المعارج لبیک» «۱».

فتلخّص من جمیع ما ذکر کفایة التلبیة بالصورة الاولی الّتی اتفقت علیها صحیح معاویة بن عمار و روایة عاصم بن حمید و صحیحة عبد الله بن سنان المشتملتین علی ما یزید علی ما فی الصحیح، إلا ان الزیادة التی فی صحیح ابن سنان مستحبّة بالإجماع و ما فی روایة عاصم بن حمید محمول علی الاستحباب لما ذکر.

و مع ذلک مقتضی الاحتیاط سیّما فی أمر الحج الّذی هو من أرکان الدِّین أن یضیف إلی ما فی صحیح معاویة بن عمَّار الزیادة

المذکورة فی روایة عاصم «إنَّ الحمد و النعمة لک و الملک لا شریک لک» و أحوط منه أن یضیف إلیه «لبیک» کما فی روایة الفقیه «۲» عن ابن سنان علی النسخة المنقولة عنه فی الوسائل و لکن لیست فی النسخة المطبوعة أخیراً إلا ـ أنه یوجد فی غیره من الرّوایات.

و أمّا الصورة الثالثة و الرابعة و الخامسة فلیس فی الرّوایات ما یدل علیها و الله العالم.

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۴۰ من أبواب الاحرام ح ۴.

(۲)- من لا یحضره الفقیه ج ۲/ ۳۲۵ ح ۲۵۷۸.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۵۲

[مسألة ۱۱] لزوم الاتیان بالتلبیة علی الوجه الصحیح

مسألة ۱۱: یجب الإتیان بالتلبیة علی الوجه الصحیح المطابق للقواعد العربیة و یجب علی المکلف تعلم ذلک أو الإتیان بها صحیحاً بتلقین الغیر و إن لم یتمکن عن الإتیان بها إلا ـ بالملحون فإن کان لا یتمکن منه مطلقاً یجب علیه الحجّ فی عام الاستطاعة و إن هو یصیر متمکنا منه إلی السنة

القادمة بالتعلّم، فهل یجوز له التأخیر إلی السنة الآتیة المسألة محل الإشکال إلا إذا ادّعی جواز الاستنابة مطلقاً فی کل واحد من الأعمال إذا عجز عنه.

و بعد ذلک یقع الکلام فی أن العجز عن التلبیة إلا ـ بالملحون هل موجب لسقوطها و الاکتفاء بسائر الأجزاء أو ینتقل تکلیفه إلی الملحون منها أو إلی الاستنابة؟

الظّاهر انّ الشکّ واقع فی التکلیف و إثبات أنّ وظیفته فی هذا الحال أدائه بالملحون أو الاستنابة لها یحتاج إلی الدلیل و الاستدلال للاجتزاء بقاعدة المیسور فیه ما فیه من عدم تمامیتها فمقتضی الأصل البراءة عن کلیهما.

اللهمّ إلا أن یقال: بأنا نعلم فی أجزاء الحج أنّ المکلّف إذا عجز عن جزء یجب علیه إمّا الإتیان بالمیسور منه کالأخرس الّذی یأتی بها بتحریک لسانه و الإشارة بالمباشرة و إمّا بالاستنابة له و الّذی یمکن الاستدلال به للاکتفاء بالملحون اولویة الاکتفاء به من تحریک اللسان و الإشارة کما هو المأمور به فی الأخرس.

و ما یمکن أن یستدل به علی وجوب الاستنابة دعوی وجوب الاستنابة فی

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۵۳

کل عمل لم یتمکن من إتیانه و ما رواه شیخنا الکلینی (قدس سره) عن محمّد بن یحیی «۱» عن محمّد بن أحمد «۲» عن محمد بن عیسی «۳» عن محمّد بن یحیی «۴» عن یاسین

الضریر «۵» عن حریز «۶» عن زرارة: «۷» «إنّ رجلا قدم حاجّاً لا یحسن أن یلبّی فاستفتی له أبو عبد الله (علیه السلام) فأمر له أن یلبّی عنه» «۸».

و فیه: إنَّه أمّا دعوی وجوب الاستنابة مطلقاً فلم یثبت و لو ثبت لکان فی العجز المطلق لا فی مثل مسئلتنا هذه و خبر یاسین الضریر ضعیف به لا ـ یعتمد علیه فالأقوی کفایة الإتیان بها بالملحون و إن کان لا ینبغی ترک الاحتیاط بالجمع بینها و بین الاستنابة و الله هو العالم بأحکامه.

ثمّ ان الظّاهر ان الحکم بوجوب الترجمة إذا لم یقدر أصلا علی العربی حتی بالملحون أولی من الحکم بوجوب تحریک اللسان و

الإشارهٔ على الأخرس و لكن هنا ايضاً لا ينبغى ترك الاحتياط و أمّا الأخرس فهو كما أشرنا إليه يشير إليها باصبعه مع تحريك لسانه و هو المحكى عن المشهور كما فى الجواهر و عن الأثر فى غيره و ذلك لما رواه شيخنا الكلينى (قدس سره) عن على بن إبراهيم «۹» عن «۱۰» أبيه عن

---

(۱)– ابو جعفر العطار القمى شيخ أصحابنا ... من الثامنهٔ.

(۲)– ابن يحيى القمى ثقهٔ فى الحديث الا انه يروى عن الضعفاء ... من كبار الثامنهٔ.

(۳)– ابن عبد الله الاشعرى شيخ القميين ... من السادسهٔ.

(۴)– ليس هو فى المصدر (الكافى) و هو يزيد على السند.

(۵)– لم يرد فيه مدح بالتوثيق من السادسهٔ.

(۶)– ابن عبد الله البجستانى ثقهٔ كوفى و فيه ... من كبار الخامسهٔ.

(۷)– غنى عن المدح من الرابعهٔ.

(۸)– وسائل الشيعهٔ: ب ۳۹ من أبواب الاحرام ح ۲.

(۹)– ابن هاشم ابى الحسن معروف بجلالهٔ القدر من صغار الثامنهٔ.

(۱۰)– ابو اسحاق الكوفى ثمّ القمى يعتمد على مثله من السابعهٔ.

فقه الحج (للصافى)، ج۳، ص: ۵۴

عن النوفلى «۱» عن السكونى «۲» عن جعفر عن أبيه (عليهما السلام): «إنّ عليّاً صلوات الله عليه قال: تلبيهٔ الأخرس و تشهّده و قراءهٔ القرآن فى الصلاهٔ تحريك لسانه و إشارته باصبعه «۳» و السند معتبر لا يرد بالسكونى لمذهبه فكأنه كان موثوقا به أو كانت رواياته عن الإمام (عليه السلام) بالخصوص عندهم مقرونهٔ ببعض القرائن الموجب للاطمينان بالصدور و كيف كان فالخبر دالّ على وظيفهٔ الأخرس و مع ذلك فالأولى كما فى العروهٔ الجمع بينهما و بين الاستنابهٔ.

أمّا الصبى غير المميّز فيلبّى عنه بلا إشكال لما رواه الصدوق فى الصحيح عن زرارهٔ عن أحدهما (عليها السلام) قال: إذا حجّ الرّجل بابنه و هو صغير فإنّه يأمره أن يلبّى و يفرض الحج فإن لم يحسن أن يلبّى لبّوا عنه و يطاف به و يصلّى عنه الحديث. و روى الكلينى و الشيخ مثله «۴».

أمّا المغمى عليه فما يدل على حكمه ما رواه الشيخ عن موسى بن القاسم «۵»

---

(۱) الحسين بن يزيد ابى عبد الله النوفلى النخعى يعتمد عليه من السادسهٔ.

(۲)– اسماعيل بن ابى زياد السكونى الكوفى الشعيرى العامى و الظاهر انه كسابقه موثق من الخامسهٔ.

(۳)– الكافى كتاب الحج ب التلبيهٔ ۲ و من تعبيره عن مثل الامام ابى عبد الله الصادق (عليه السلام) بجعفر يظهر كونه عامياً و الكلينى روى الحديث كما وصل إليه حفظاً للامانهٔ فى النقل الذى كان مشايخنا رضوان الله عليهم ملتزما به و مع ذلك رواه فى باب قراءهٔ القرآن ح ۷ عن ابى عبد الله (عليه السلام) و فى التهذيب أيضاً عن جعفر بن محمد كتاب الحج ۳۰۵ و ليس هذا اول قارورهٔ كسرت فى الاسلام و فى القوم كالبخارى من يروى عن ألدّ اعداء أهل بيت النبى (عليه السلام) و لا يروى عن مثل الامام الصادق (عليه السلام) نصباً و عداوهٔ و سيعلم الذين ظلموا أى منقلب ينقلبون.

(۴)– وسائل الشيعهٔ: ب ۱۷ من أبواب أقسام الحج ح ۵.

(۵)– ثقهٔ جليل ... من السابعهٔ.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۵۵

عن جميل بن دراج «۱» عن بعض أصحابنا عن أحدهما (عليها السلام). فی مريض أغمی عليه فلم يعقل حتی أتی الوقت (الموقف خ) قال: يحرم عنه رجل «۲» و ردّ الاستدلال به أولا بضعف السند للإرسال و ثانيا باختلاف النسخة فإن كان لفظ الحديث الموقف فهو غير مرتبط بما نحن فيه، و مختص بمن أتی الموقف مغمی عليه دون من أتی الوقت كذلك.

و يمكن أن يقال: أمّا ضعف السند فمردود بأنّ رواية مثل جميل و هو من أصحاب الإجماع و تعبيره عمن روی عنه (بعض أصحابنا) لا يخلو من الدلالة علی كونه موثقاً معروفاً عنده و أمّا اختلاف النسخة فيمكن أن يقال: بأنه علی تقدير كون النسخة (الموقف) يستفاد منه الوقت أيضاً لان العرف يفهم منه خصوصية الإغماء.

و أمّا الوقت و الموقف فلا فرق فی الحكم بالإحرام عنه بينهما و علی فرض ورود الإشكال يكون وظيفة المغمی عليه الرّجوع إلی الميقات إن أمكن للإحرام منه و إلا فمن مكانه كما هو وظيفة غيره من الناسی و الجاهل و لا ريب ان ذلك أحوط و الله هو العالم.

[مسألة ۱۲] عدم انعقاد الاحرام الا بالتلبية

اشارة

مسألة ۱۲: قال فی العروة: لا ينعقد إحرام حجّ التمتّع و إحرام عمرته و لا إحرام حجّ الإفراد و لا احرام حجّ العمرة المفردة إلا بالتلبية و أمّا فی حجّ القران فيتخير بين التلبية و بين الإشعار أو التقليد الخ.

---

(۱)- وجه الطائفة ثقة من اصحاب الإجماع من الخامسة.

(۲)- تهذيب الاحكام: ۵/ ۶۰ ح ۱۱۹.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۵۶

أقول: قد ذكر فی هذه المسألة فروع:

الأوّل: عدم انعقاد إحرام حجّ التمتّع و الإفراد و إحرام عمرة التمتّع و العمرة المفردة إلا بالتلبية

و ادعی الإجماع عليه و معنی ذلك عدم الإثم و الكفارة فی ارتكاب المحرّمات عليه قبلها ففی صحيح معاوية بن عمار «۱» قال الصادق (عليه السلام): «لا بأس أن يصلی الرجل فی مسجد الشجرة و يقول الّذی يريد أن يقوله و لا يلبّی ثمّ يخرج فيصيب من الصيد و غيره فليس عليه فيه شیء».

و فی صحيح ابن الحجّاج «فی الرجل يقع علی اهله بعد ما يعقد الإحرام و لم يلب؟ قال: ليس عليه شیء» «۲». و غيرهما من الرّوايات المخرجة فی الوسائل «۳» ممّا هو مقتضی عموم بعضها عدم الفرق بين إحرام الحج و العمرة أو الإحرام من ميقات خاص و ما ورد فی خصوص بعض ذلك يدل علی العموم بالمفهوم و علی هذا لا يعارض هذه النصوص الكثيرة و الإجماع ما رواه الشيخ (قدس سره) عن أحمد بن محمّد قال: «سمعت أبی يقول فی رجل يلبس ثيابه و يتهيأ للإحرام ثمّ يواقع أهله قبل أن يهلّ بالإحرام قال: عليه دم» «۴». قال فی الاستبصار: (الوجه فی هذا الخبر أحد شيئين أحدهما أن نحمله علی من لم يجهر بالتلبية و إن كان لبّی فيما بينه و بين نفسه فإنّه متی كان الأمر علی ذلك كان الإحرام منعقداً و تلزمه الكفارة فيما يرتكبه و الوجه الآخر أن نحمله علی ضرب من

---

(۱)- وسائل الشيعة: ب ۱۴ من أبواب الاحرام ح ۱

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۱۴ من ابواب الاحرام ح ۲.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۱۴ من أبواب الاحرام.

(۴)- التهذیب الاحکام: ۵/ ۳۱۷، ح ۱۰۹۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۵۷

الاستحباب دون الفرض و الإیجاب) «۱».

مضافاً إلی أنّه لا یظهر منه الإسناد إلی المعصوم (علیه السلام) و القول بأن المراد من أحمد بن محمد بقرینهٔ کون الراوی عنه محمّد بن عیسی هو أحمد بن محمد بن أبی نصر

البزنطی الّذی هو من أصحاب مولانا الرضا (علیه السلام) و الروایهٔ مرویهٔ عنه و إنّما سقط (الحسن (علیه السلام)) بعد قوله (أبی) و هذا أولی من أن نقول أنّ صورهٔ السند کانت أحمد بن محمّد عن أبی الحسن الرضا (علیه السلام) قال: (سمعت أبی) و کیف کان احتمال السقط علی ما ذکرناه و ان لا- یرد فی نفسه و لکن الاعتماد علیه و الاحتجاج علیه لا یجوز. اللهمّ إلا أن یقال: ان المراد من أحمد بن محمّد هو البزنطی و مثله لا یروی عن غیر الإمام (علیه السلام).

و کیف کان الحجّهٔ هو الأخبار المعتبرهٔ الکثیرهٔ.

الثانی: ینعقد احرام القارن بأحد الثلاثهٔ التلبیهٔ و الإشعار و التقلید

علی المشهور المحکی عن الجواهر «۲» و المدارک «۳» و للنصوص المذکورهٔ فی الوسائل: منها صحیح معاویهٔ بن عمّار عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال (علیه السلام): «یوجب الإحرام ثلاثهٔ أشیاء التلبیهٔ، و الإشعار، و التقلید فإذا فعل شیئاً من هذه الثلاثهٔ فقد أحرم». «۴»

و فی دلالته علی تخییر القارن بین الثلاثهٔ نظر، لاحتمال اختصاص التلبیهٔ بغیر القارن کاختصاص الإشعار و التقلید بالقارن اللهمّ إلا أن یقال: باستفادهٔ الإطلاق من التلبیهٔ فهی توجب الإحرام مطلقاً، و صحیحته الاخری عن ابی عبد الله (علیه السلام):

---

(۱)- الاستبصار: ۲/ ۱۹۰ ح ۶۳۸.

(۲)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۲۲۵.

(۳)- مدارک الاحکام: ۷/ ۲۶۶.

(۴)- الوسائل ابواب اقسام الحجّ ب ۱۲ ح ۲۰.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۵۸

«تقلدها نعلا خلقاً قد صلّیت فیه و الإشعار و التقلید بمنزلهٔ التلبیهٔ» «۱» و فی دلالته أیضاً علی التخییر نظر.

کما أن الاستدلال بذلک بصحیح الحلبی قال: «سألته لم جعلت التلبیهٔ فقال: إنّ الله عزّ و جلّ أوحی إلی إبراهیم أن أذّن فی الناس بالحجّ یأتوک رجالا و علی کل ضامر یأتین من کلّ فج عمیق فنادی فأجیب من کل وجه یلبّون» «۲».

لا یتمّ لأنه بعد ما کان الإشعار و التقلید بمنزلهٔ التلبیهٔ لا یدلّ هذا الصحیح علی أنّها تکلیف مطلق من یحج.

و مثله ما ذکرناه فی المسألهٔ السابقهٔ من صحیح معاویهٔ بن عمّار قال (علیه السلام) بعد ذکر التلبیات: «و اعلم انَّه لا بدّ من التلبیات الأربع الّتی کنّ فی أول الکلام و هی الفریضهٔ و هی التوحید و بها لبّی المرسلون». «۳»

فانّ الظّاهر أیضاً إنَّه فی مقام بیان اصل وجوب التلبیهٔ بالإجمال فلا ینافی ذلک قیام غیرها من الإشعار و التقلید مقامه.

و کذا صحیحهٔ معاویهٔ بن وهب و فیها: «تحرمون کما أنتم فی محاملکم» «۴» فإنّه لا یستفاد منه الإطلاق.

و لعله یمکن استفادة ذلک من صحیح معاویة بن عمّار الآخر عن أبی عبد الله (علیه السلام) فی قول الله عزّ و جلّ: (الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومٰاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِیهِنَّ الْحَجَّ) و

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۱۲ من أبواب أقسام الحج ح ۱۱.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۳۶ من أبواب الاحرام ح ۱.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۳۶ من ابواب الاحرام ح ۲.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۴۰ من أبواب الاحرام ح ۱.

الفرض التلبیة، و الإشعار و التقلید فأیّ ذلک فعل فقد فرض الحجّ «۱».

و فیه: أیضاً انّه لیس فی مقام التفصیل أو أوکل الأمر إلی ما کان معلوماً فی الخارج.

و علی هذا و بعد دلالة الرّوایات علی کفایة الإشعار أو التقلید للقارن و

انعقاد إحرامه بواحد منهما، العمدة للقول بالتخییر هو إجماعهم علی کفایة التلبیة و وقوع الاختلاف فی کفایة الإشعار و التقلید فإن المحکی عن السید و ابن إدریس عدم انعقاد الإحرام مطلقا إلا بالتلبیة لأنّ انعقاد الإحرام بالتلبیة مجمع علیه و لا دلیل علی انعقاده بهما و عن الشیخ و ابنی حمزة و البراج اشتراط الانعقاد بغیرها بالعجز عنها.

و علی هذا یتجه حکمهم بالتخییر فإنّ الکلام فی الحقیقة واقع بینهم فی انعقاد الإحرام بالإشعار و التقلید کما ینعقد بالتلبیة لا فی انعقاده بها فی حجّ القران فإنّه أمر مفروغ عنه و قول السید و ابن إدریس لعلّه مبنی علی مبناهما المعروف و ما عن الشیخ و غیره مبنی علی حمل ما یدلّ علی کفایة الإشعار و التقلید علی صورة العجز عن التلبیة جمعاً بین ما یدل علی کفایتهما مطلقاً و ما یدل علی انعقاد الإحرام بالتلبیة و هو جمع لا شاهد علیه فإن ما یدل علی انعقاد الإحرام بالتلبیة لا یدل علی عدم انعقاده بغیرها حتی یحمل ما یدل علی ذلک علی صورة العجز عنها و إنّما یقال بعدمه لو لم یکن هنا دلیل علی انعقاده بغیرها بالاصل فالقول بالتخییر قول بجواز الاجتزاء بالإشعار و التقلید قبال القول بعدم انعقاد الإحرام إلا بالتلبیة و عدم الاجتزاء بهما قبال قول من یقول بالاجتزاء بهما عند العجز عن التلبیة و الله هو

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۱۱ من أبواب أقسام الحج ح ۲.

الهادی إلی الصواب.

[الثالث] اختصاص الاشعار بالبدن

الثالث: ذکر غیر واحد منهم اختصاص الإشعار بالبدن و الظّاهر انّ ذلک متفق علیه بینهم و ربما یستشکل فی ذلک بعدم الدلیل علیه.

و یمکن أن یقال: یکفی فی الدلیل علیه ذکر کیفیة اشعار خصوص البدن فی

الأحادیث دون غیرها مع کثرة الابتلاء به و أمّا الاستدلال علیه باطلاق صحیحة معاویة بن عمار (یوجب الإحرام ثلاثة أشیاء التلبیة و الاشعار و التقلید) و صحیحته الأخری فیها (و الاشعار و التقلید بمنزلة التلبیة) فأجیب عنهما بما أجبنا عن القول بدلالتهما بالإطلاق علی اجتزاء القارن بها فإنّهما لیستا فی مقام بیان الموارد و إنّما هما فی مقام بیان أنّ الإحرام یتحقق بذلک فی الجملة و أما أنه فی أیّ مورد و بأیّ شرط و فی أی زمان و مکان فالصحیحتان ساکتتان عن هذه الجهة. هذا ما أفاده بعض الأعاظم و لکنه استدل للقول بالتخییر بین

الثلاثـة بالصـحیحتین و لم یرده بهـذا الإیراد مع کونهما علی وزان واحـد ثمّ إنّه قال: (یظهر من صـحیح عمر بن یزیـد عن أبی عبد الله (علیه السلام): «من أشعر بدنته فقد أحرم» اختصاص الاشعار بالبدنة و إلا لو کان الإشعار ثابتاً فی غیر البدنة أیضاً لکان ذکر البدنة لغواً لما ذکرنا فی محلّه أنّ القید و إن لم یکن له مفهوم بالمعنی المشهور من الانتفاء عند الانتفاء و لکن یوجب عدم سریان الحکم فی

الطبیعی و الا لکان ذکر القید لغواً) «۱»

أقول: هذا قریب مما حققه سیدنا الاستاذ الاعظم (قدس سره) و کتبنا عنه فی تقریرات بحثه و إجماله أنّ الإتیان بالقید یفید أنّ المقید به لیس بـذاته و خصوصـیة نفسه محکوماً بالحکم المذکور فی الجملة فلا یدل علی الانتفاء عند الانتفاء مطلقاً فیجوز ان یقوم قید آخر مقام هذا القید کما فی قوله تعالی: (وَ اسْتَشْـهِدُوا شَـهِیدَیْنِ مِنْ رِجالِکُمْ) فإنّه یدل علی عدم الاجتزاء بشـهادة شـهید واحد و لکن یقوم مقام الشاهد الآخر امرأتان و تمام الکلام یطلب من التقریرات. «۲»

و أمّا الصـحیح فلفظه فی الوسائل: «من أشعر بدنته فقد أحرم و إن لم یتکلم بقلیل و لا کثیر» «۳» و فی النسختین الموجودتین عندنا من التهذیب: «من أشعر بدنة» «۴» و کان سنده مرسل و إن عبر عنه بالصحیح و ذلک لان موسی بن القاسم الراوی للحدیث عن محمّد بن عذافر من الطبقة الستة و ابن عذافر من الخامسة.

و لکن الاستدلال بلفظ الحـدیث سیّما إذا کانت بدنـة، لا بأس به و کیف کان فلو لم یکن هنا دلیل علی الاختصاص یکفی فی عدم جواز الاکتفاء بإشعار البقر و الغنم عدم الدلیل علی جوازه و انعقاد الإحرام به فالمتیقن هو إشعار البدنة و الله هو العالم بأحکامه.

---

(۱)- معتمد العروة: ۲/ ۵۳۰.

(۲)- محاضرات فی اصول الفقه القاها استاذ المجتهدین آیة الله العظمی البروجردی قدس الله نفسه الذکیة.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۱۲ من أبواب أقسام الحج ح ۲۱.

(۴)- تهذیب الاحکام: ۵/ ۴۴، ح ۱۳۰/ ۵۹.

[مسألة ۱۳ الفرع الرابع] أفضلیة الجمع بین الإشعار و التقلید

مسألة ۱۳- قال فی العروة: (و الأولی فی البدن الجمع بین الاشعار و التقلید).

أقول: الظّاهر أنّ الاولویـة المـذکورة فی کلامه الأولویـة الوضـعیة لاحتمال دخل کلیهما فی انعقاد الإحرام و یمکن أن یکون المراد به الاولویـة التکلیفیة و الفرق بینهما أنّ علی الأول ینوی الإحرام بهما و فی الصورة الثانیة ینوی الإحرام بالإشـعار و یأتی بالتقلید لاحتمال وجوبه بعـد الإشـعار و الأولویـة المـذکورة وجهها ما فی بعض الرّوایات مثل صـحیحة معاویـة بن عمّار قال: «البدنة یشـعرها من جانبها الأیمن ثمّ یقلدها بنعل قد صلّی فیها» «۱».

و نحوها صحیحه الآخر «۲» و الظّاهر انّهما واحد و إن کان فی الثانی ما لیس

فی الأول و فی روایة السکونی عن جعفر (علیه السلام): «إنّه سئل ما بال البدنة تقلد النعل و تشعر؟ فقال: أمّا النعل فتعرف أنّها بدنة و یعرفهـا صاحبهـا بنعله و أمّـا الإشـعار فـإنّه یحرم ظهرها علی صاحبها من حیث أشـعرها فلا یستطیع الشیطان أن یمسـها» «۳» و الظّاهر وحدتها مع الروایة الثامنة من هذا الباب فی الوسائل.

و من هـذه الرّوایات روایـة عبـد الله بن سـنان عن أبی عبـد الله (علیه السـلام) و فیه: «و یحرم صاحبها إذا قلّدت و أشـعرت» «۴» و هذه الرّوایة فی الباب من الوسائل و الروایة الثانیة عشرة و الثمانیة عشرة أیضاً روایة واحدة و کم لها من نظیر فی

(۱)- وسائل الشيعة: ب ۱۲ من أبواب أقسام الحج ح ۱۷.

(۲)- وسائل الشيعة: ب ۱۲ من أبواب اقسام الحج ح ۴.

(۳)- وسائل الشيعة: ب ۱۲ من أبواب اقسام الحج ح ۲۲.

(۴)- وسائل الشيعة: ب ۱۲ من أبواب أقسام الحج ح ۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۶۳

الوسائل، و كيف كان فظاهر هذه الرّوايات وجوب التقليد مع الإشعار بل رواية عبد الله بن سنان تدل على أنّ صاحب البدنة يحرم بعد تقليدها و إشعارها فلعل اريد بذلك التلبية.

و لكن يمكن أن يكون المراد انّه بعد التقليد و الإشعار يدخل فى الإحرام و يحرم عليه المحظورات فى حال الإحرام كما يدل عليه صحيح حريز الوارد فى كيفية الإشعار إذا كانت له بدن كثيرة.

و فيه: فإنّه إذا أشعرها و قلّدها وجب عليه الإحرام و هو بمنزلة التلبية.

و هل يمكن الخدشة فى ظهور هذه الرّوايات على وجوب الجمع بين الاشعار و التقليد فى البدن؟ بأن نقول: أمّا صحيح معاوية بن عمار فغاية ما يدل عليه كيفية إشعارها و تقليدها إذا هو اراد الجمع و ليس فى مقام بيان ما يجزى للإحرام منهما و يؤيد ذلك غيره من الصحاح المرويّة عن معاوية بن عمّار الصريحة فى كفاية الإشعار

و أمّا رواية السكونى فلا تدل حتّى على رجحان الجمع بل السؤال عن سبب إشعارها إذا أشعرت و تقليدها إذا قلّدت و لو أبيت عن ذلك فلا تدل على أزيد من رجحان الجمع بينهما فى البدن.

و أمّا رواية عبد الله بن سنان فيمكن أن يكون ذلك جارياً على ما كان المعمول بينهم من الجمع بين الإشعار و التقليد أو كون (و) بمعنى (أو) و مثله صحيح حريز.

و لو أبيت عما ذكر و قلت بدلالة بعض هذه الرّوايات مثل ابن سنان و حريز على وجوب الإحرام بهما فيجاب عن ذلك بإعراض الأصحاب عنه و عدم جواز الاعتماد على المعرض عنه و عليه فالمعتمد ما يدل على كفاية واحد منهما مثل صحيح عمار المتقدم: «يوجب الإحرام ثلاثة أشياء التلبية و الإشعار و التقليد فإذا فعل شيئاً

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۶۴

من هذه الثلاثة فقد أحرم».

لا يقال: لعل استقرار فتواهم على كفاية كلّ واحد من الاشعار و التقليد كان من جهة سقوط ما يدل على وجوب الجمع و ما يدل على كفاية واحد منهما بالتعارض و الرجوع إلى الأصل العملى أى البراءة عن وجوب الزائد على الواحد.

فانه يقال: أوّلا: إنّ ذلك مبنى على جريان الأصل فى الشكّ فى المحصلات الشرعية إذا دار الأمر فيما يحصل به بين الأقل و الأكثر و لكن فيه إشكال و نتيجة ذلك وجوب الاحتياط.

نعم ان قلنا بان المأمور به هو نفس الإشعار و التقليد أو الإحرام المركب من الإشعار و غيره و شككنا فى ذلك الغير لا الإحرام المتحصل منه كما اختاره البعض فى اصل نية الإحرام و قال إنه ليس هنا الا التلبية و حرمة المحظورات تترتب عليها يجرى البراءة عن وجوب الزائد على الواحد و لكن يبقى الشكّ فى ترتب الحرمة

المذكورة عليه.

و ثانياً: الغالب على الظن ان فتواهم بكفاية أحدهما تبنى على الرّوايات و ترجيح ما يدل على كفاية واحد منهما على الطائفة الاخرى.

و كيف كان الاعتماد على الصحاح الدالة على الاجتزاء بواحد منهما و ان كان الاولى بل الأحوط فيما إذا كان هديه بدنة الجمع بين

الإشعار و التقلید و الله هو العالم.

اعلم أنّ المشهور بین المتاخرین من الأصولیین فی مبحث المفهوم انّ البحث عنه واقع فی الصغری و انّه هل یكون لمثل القضیة الشرطیة الدالة علی ثبوت الحكم عند ثبوت الشرط دلالة علی انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط أم لیس لها هذه الدلالة

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۶۵

و لیس البحث واقعاً فی حجیة تلك الدلالة بعد كونها ثابتة مفروغاً عنها.

و أمّا الكلام عنه عند المتقدمین كان فی الكبری و فی انّه لا ریب فی انّه كما یستفاد من المنطوق وجوب الإكرام عند مجیء زید یستفاد منه دخل المجیء أو الوصف فی الحكم بإكرامه و انّه لیس بمطلقه و خالیاً عن قید ما محكوماً بالحكم فهذا كان متفقاً علیه عندهم و هذا هو المفهوم الّذی یبحث عن حجّیته بحیث إذا دلّ دلیل علی وجوب إكرام زید إذا لم یكن له قید ما یكون معارضاً له معارضة الدلیل مع الدلیل.

و بالجملة البحث عندهم واقع فی أنّ ما یفهم من فعل المتكلم و إتیانه بالقید الزائد الدالّ علی دخله فی الحكم و أنّه لیس المقیّد بذاته موضوعاً للحكم و محكوماً به هل هو حجّة أم لا؟ و لیس البحث فی أنّه هل یفهم منه ذلك أم لا؟

و بعبارة اخری: یقولون كما أنّ منطوق الكلام و هو ما یدل علیه بإحدی

الدلالات الثلاث الّتی كلها منطوقیة لفظیة حجّة عند العقلاء هل یكون ما یفهم منه بدلالة فعله علیه باجراء اصالة عدم كونه لغواً و هزلا أو اصالة كونه جادا فی فعله من عدم كون الماء فی قضیّة الماء إذا بلغ قدر كر لا ینجّسه شیء بذاته و بمطلقه محكوماً بهذا الحكم حجّة عند العقلاء أم لا و لیس كلامهم جاریا فی أنّه هل یفهم من هذه القضیة ذلك أم لا.

و بعبارة أخری: كلامهم فی أنّ هذا المدلول العقلی لكلام المتكلم هل هو حجّة كمدالیل كلامه اللفظیّة مثل الثبوت عند الثبوت و عدم تنجس الماء عند الكریة.

و هذا قبال ما یبحث عنه المتأخرون فإنّهم یقولون بأن مثل القضیّة الشرطیّة كما تدل علی الثبوت عند الثبوت إذا كانت تدل علی الانتفاء عند الانتفاء حجّة لأن الدلالتین من الدلالات اللفظیة الّتی حجّیتها ثابتة غیر أنّ دلالة اللّفظ علی الثبوت عند الثبوت

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۶۶

تكون بالمطابقة و علی الانتفاء عند الانتفاء تكون بالالتزام إلا انّ الكلام یجری فی تحقّق هذه الدلالة و انّها هل للقضیّة الشرطیّة تلك الدلالة أم لا و لذا وقعوا فی حیص و بیص و الإشكال لإثباتها للقضیّة الشرطیّة.

هذه من جهة و من جهة أخری الفارق بین ما یبحث فیه القدماء و المتأخرون انّ المتأخرین یرون دلالة الكلام علی المفهوم من الدلالات اللفظیّة أی الدلالة الالتزامیّة و القدماء یرونها دلالة عقلیّة فعلیّة و ذلك لأنّهم یقولون: إنّ الفرق بین الدلالة اللفظیّة و غیر اللفظیّة أنّ اللفظیّة هی ما یصح إسناده إلی المتكلم بأنّه قال كذا و لا یصح له إنكاره و أمّا غیر اللفظیّة فهو ما لا یصح أن تقول: للمتكلم أنت قلت كذلك ففی مثل قولهم إن جاءك زید فأكرمه یصح أن یقال إنّك قلت بوجوب إكرام زید عند مجیئه و لا یمكن للمتكلم به إنكاره أمّا انتفاء هذا الحكم عند انتفاء المجیء عدم وجوب إكرامه لا یصح إسناده إلیه بأنّك قلت ذلك لأنّ الانتفاء عند الانتفاء

لیس من لوازم الثبوت عند الثبوت حتی یدلّ علیه اللفظ بالدلالة الالتزامیة الّتی هو إحدی الدلالات الثلاث اللفظیّة فیجوز للمتكلم إنكار ذلك.

و أمّا دلالة اللفظ لا بما له من المعنی بل بما أنّه فعل من أفعال المتكلم العاقل فی القضیّة الشرطیة و فی تعلیق الحكم بالوصف تدلّ علی انّ المقیّد بالشرط لیس بمفرده و مطلقه موضوعاً للحكم فالبحث یقع فی حجّیة هذه الدلالة كالدلالات اللفظیّة و ینتهی إلی حجیته فما هو المحصّل للمفهوم إتیان المتكلم بقید زائد فی كلامه یستفاد منه بدلالة العقل المفهوم بالمعنی الّذی قلناه و قاله القدماء

و هو عـدم کون الموضوع بذاته محکوماً بالحکم و إن کان یجوز کونه محکوماً به إذا کان مقیداً بقید آخر فلا یدل فعل المتکلم هذا و لفظه بما أنَّه فعل من أفعاله علی الانتفاء عند الانتفاء مطلقاً و لو قام مقام القید المذکور فی کلام المتکلم قید آخر بل یدل علی الانتفاء إذا لم یکن مع المقید

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۶۷

بالقید المذکور فی الکلام قیداً ما فمثل قوله تعالی: (وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِیدَیْنِ مِنْ رِجالِکُمْ) مفهومه عدم کفایة شاهد واحد من الرجال و لا یمنع دلالته علی قبول شاهدین من الرجال و تقید الشاهد. الواحد بالشاهد الآخر عن قبول شهادة الشاهد الواحد إذا انضمّ إلیه شهادة امرأتین هذا بعض الکلام فی المفهوم بناء علی مختار سیدنا الأستاذ الأعظم حبر الأمة و فقیه العصر السید البروجردی (قدس سره) و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین.

[الفرع الخامس:] «عدم وجوب التلبیة علی القارن»

الفرع الخامس: لا دلیل یعتمد علیه علی وجوب التلبیة علی القارن الّذی عقد الإحرام بالاشعار أو التقلید وجوباً نفسیاً و ذلک لأنّ ما یمکن توهم دلالته علی الوجوب المذکور إن کان هو الأخبار الواردة فی التلبیة فغایة ما تدل علیه انعقاد

الإحرام بها لا اختصاص انعقاد الإحرام بها، مضافاً إلی حکومة مثل قوله (علیه السلام): «التقلید و الاشعار بمنزلة التلبیة علیها» و قوله (علیه السلام) «یوجب الإحرام ثلاثة اشیاء» الحدیث و لو قیل: بأن الإحرام لیس إلا ما یترتب علی التلبیة من تحریم الأفعال الخاصّة فتکون التلبیة من أفعال الحجّ لا تسقط بوجوب غیرها یقال: إنّ علی القول به یرد وجوبها مطلقاً حتی إذا أشعر أو قلد، أخبار الإشعار و التقلید.

و إن کان ما رواه شیخنا الکلینی (قدس سره) بسنده عن محمد بن یحیی «۱» عن احمد بن محمد «۲» عن الحسن بن علی «۳» عن یونس بن یعقوب «۴» قال: «قلت

---

(۱)- العطار ابو جعفر القمی شیخ اصحابنا من الثامنة.

(۲)- بن عیسی شیخ القمیین و وجههم من السابعة.

(۳)- ابن فضال ثقة من السادسة.

(۴)- ابن قیس البجلی له کتب ثقة من الخامسة.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۶۸

لأبی عبد الله (علیه السلام) إنّی قد اشتریت بدنة فکیف أصنع بها؟ فقال: انطلق حتّی تأتی مسجد الشجرة، فافض علیک من الماء، و البس ثوبک ثمّ أنخها مستقبل القبلة ثمّ ادخل المسجد فصلّ ثمّ افرض بعد صلاتک ثمّ اخرج إلیها فاشعرها من الجانب الأیمن من سنامها ثمّ قل: بسم الله اللّهمّ منک و لک اللّهمّ تقبل منّی ثمّ انطلق حتّی تأتی البیداء فلبّه» «۱» فاشتماله علی المستحبّات یسقط ظهور الأمر بالتلبیة فیه فی الوجوب و ما قیل من انّ مجرد اشتمال الروایة علی المستحبّات لا یوجب رفع الید عن ظهور الأمر فی الوجوب إلا إذا قامت القرینة علی عدم ارادة الوجوب «۲» ففیه: ان القرینة کما تدل علی ارادة المعنی المجازی من اللفظ توجب سقوط ظهور اللفظ فی استعماله فی المعنی الحقیقی و لیس معنی ذلک انّ بها تعین المعنی المجازی هذا مضافاً إلی انّ

الصدوق أخرج الحدیث بسنده عن ابن فضّال عن یونس بن یعقوب قال: «خرجت فی عمرة فاشتریت بدنة و أنا بالمدینة فأرسلت إلی أبی عبد الله (علیه السلام) فسألته کیف أصنع بها؟ فأرسل إلیّ ما کنت تصنع بهذا فإنّه کان یجزیک إن تشتری منه من عرفة و قال: انطلق حتّی تأتی مسجد الشجرة فاستقبل بها القبلة و انخها ثمّ ادخل المسجد فصلّ رکعتین ثمّ اخرج إلیها فاشعرها فی الجانب الأیمن

ثمّ قل: بسم الله اللّهمّ منک و لک اللّهمّ تقبل منّی فإذا علوت البیداء فلب» «۳»
و احتمال کونه غیر ما فی الکافی بعید جداً و لذا ذکره فی الوسائل بعد روایهٔ الکافی و قال و رواه الصدوق باسناده عن ابن فضال الخ «۴».

(۱)- الکافی: ۴/ ۲۹۶ باب صفهٔ الاشعار و التقلید ح ۱.

(۲)- معتمد العروهٔ: ۲/ ۵۳۳.

(۳)- من لا یحضره الفقیه: ۲/ ۳۲۴/ ۲۵۷۷.

(۴)- وسائل الشیعهٔ: ب ۱۲ من ابواب اقسام الحجّ ح ۳.

فعلی هذا کله لا دلیل علی القول بوجوب التلبیهٔ علی القارن بالوجوب النفسی و الله هو العالم.

[الفرع السادس: الکلام فی] کیفیهٔ الاشعار و التقلید

الفرع السادس: قال فی العروهٔ: الإشعار عبارهٔ عن شق السنام الأیمن بأن یقوم الرجل من الجانب الأیسر من الهدی و یشق سنامه من الجانب الأیمن، و یلطخ صفحته بدمه، و التقلید أن یعلق فی رقبهٔ الهدی نعلا خلقاً قد صلّی فیه.
أقول: أمّا وجوب شق سنام الأیمن فیدل علیه روایات متعددهٔ مثل روایهٔ عبد الله بن سنان و فیها: «تشعر من جانبها الأیمن» «۱» و یونس بن یعقوب:
«فأشعرها من الجانب الأیمن من سنامها» «۲» و معاویهٔ بن عمار «۳» و الحلبی «۴» و زرارهٔ «۵»
و أمّا قیام الرجل من الجانب الأیسر من الهدی فقیل بدلالهٔ صحیحهٔ معاویهٔ بن عمار قال فیه: «البدن تشعر من جانب الأیمن و یقوم الرجل فی الجانب الأیسر ثمّ یقلّدها بنعل خلق قد صلی فیها» «۶».
و استشکل فیها بأنّ المحتمل أن لا یکون قوله: «و یقوم الرجل» قیداً للاشعار

(۱)- وسائل الشیعهٔ: ب ۱۲ من ابواب اقسام الحجّ ح ۱.

(۲)- وسائل الشیعهٔ: ب ۱۲ من ابواب اقسام الحجّ ح ۲.

(۳)- وسائل الشیعهٔ: ب ۱۲ من ابواب اقسام الحجّ ح ۴.

(۴)- وسائل الشیعهٔ: ب ۱۲ من ابواب اقسام الحجّ ح ۵..

(۵)- وسائل الشیعهٔ: ب ۱۲ من ابواب اقسام الحجّ ح ۶.

(۶)- وسائل الشیعهٔ: ب ۱۲ من ابواب اقسام الحجّ ح ۴.

و کان راجعاً إلی التقلید و إن کان راجعاً إلیه فیستفاد منه الاستحباب لاستحباب أصل التقلید فی مورد الإشعار «۱» و الظّاهر الاحتمال الأول فالأحوط وجوباً قیامه فی الجانب الأیسر.
و أمّا اللطخ فکأنه لم یرد فیه نصّ و نسب ذکره إلی الأصحاب و لم أتتبع کلماتهم و الله هو العالم.

[مسألهٔ ۱۴] جواز تأخیر التلبیهٔ عن نیهٔ الاحرام

مسألة ۱۴: قال فی العروة: (لا تجب مقارنة التلبیة لنیة الإحرام و إن کان أحوط فیجوز أن یؤخرها عن النیّة و لبس الثوبین علی الأقوی).
أقول: أمّا علی القول بأنّ نیة الإحرام عبارة عن توطین النفس و العزم علی ترک المحرمات أو البناء أو إنشاء تحریمها علی نفسه فالظاهر عدم وجوب مقارنة التلبیة لها فیکفیه الإتیان بالتلبیة فلا یجب تجدید إنشاء التحریم و لا توطین النفس و العزم علی الترک نعم یلزم أن یکون باقیاً علی التزامه.

و أمّا علی القول بأن الإحرام عنوان یتحقق قهراً بالتلبیة فلیس هنا أمر إلا نیتها وحدها المتضمنة لنیة الحج و أداء المناسک و الأفعال.
و کذا إن قلنا بأن الإحرام و إن کان لا یتحقق إلا بالعزم و الالتزام علی ترک المحرّمات إلا أنه لا یتحقق عنوانه المؤثر فی حرمة المحظورات إلا بالتلبیة فإنه یکفی فی ذلک تقدیم العزم و الالتزام علی ترک المحظورات و الإتیان بالتلبیة متأخراً عنه مع کونه باقیاً علی عزمه و التزامه.

---

(۱)- معتمد العروة: ۲/ ۵۳۵.

و بالجملة: مقارنة التلبیة لنیة الإحرام إن کان بمعنی مقارنتها لإنشاء الإحرام أو العزم و الالتزام بمعنی نیة الإحرام بها فلا یجب و یجوز تأخرها عنها و إن کان بمعنی کونه باقیاً علی نیة الإحرام عند التلبیة فالظاهر لزوم ذلک فلا یکفی تلبیة الغافل عن نیة الإحرام إلا أن یقال بتحقق الإحرام بالالتزام و توطین النفس و إن جاز له العدول عنه قبل التلبیة أمّا نفس التلبیة فیکفی الإتیان بها بنیة الحج و یترتب علیها تحریم المحرّمات بحکم الشارع.

[مسألة ۱۵] عدم حرمة المحرمات قبل التلبیة

مسألة ۱۵: قد مرّ فی المسائل السابقة أنّ محرمات الإحرام لا تحرم علیه قبل التلبیة فی حجّ الإفراد و التمتّع و عمرته و عمرة المفردة و هذا ثابت بالإجماع و النصوص و کذا فی القران لا تحرم علیه إلا بعد التلبیة أو
الإشعار و التقلید.
لدلالة بعض النصوص علی ذلک مثل قوله (علیه السلام) «الاشعار و التقلید بمنزلة التلبیة» و قوله (علیه السلام) «یوجب الإحرام ثلاثة أشیاء التلبیة و الإشعار و التقلید» فعلی هذا لو فعل شیئاً من المحرّمات قبل ذلک لم یرتکب إثما و لا کفارة علیه.

[مسألة ۱۶] نسیان التلبیة

مسألة ۱۶: إذا نسی التلبیة فهل یجب علیه العود إلی المیقات لتدارکها أم لا فیأتی بها فی مکان التذکر و إن کان متمکناً من العود؟
أمّا بحسب الأخبار فما ورد منها فی هذا الباب ورد فی من نسی الإحرام مثل صحیح الحلبی قال: «سألت أبا عبد الله (علیه السلام) عن رجل نسی أن یحرم حتی دخل الحرم؟

قال: قال أبی: یخرج إلی میقات أهل أرضه فإن خشی أن یفوته الحجّ أحرم من مکانه و إن استطاع ان یخرج من الحرم فلیخرج ثمّ لیحرم» «۱».

و استشـكل فی دلالته علی حكم نسـیان التلبیة فإنه فی مورد نسیان الإحرام و بحثنا عن نسیان التلبیة و هو كما یتحقق مع نسیان الإحرام یتحقق مع عـدمه فلا ملازمـة بین حكمهما لعـدم الملازمة بینهما و لذا قال بعض الأعاظم بأنّه: إن (قلنا بأن التلبیة غیر دخیلة فی الإحرام لاـ موجب للعود إلی المیقات لتـداركها لأنها واجب مسـتقل ترك عن عـذر فیتـداركه فی مكانه متی تـذكر و الرّوایات الواردة الآمرة بالعود إلی المیقات انّما وردت فی ناسی الإحرام.

نعم إن قلنا بأن الإحرام هو التلبیة و بها یتحقق الإحرام فالأمر واضح و كذا

إن قلنا بأنّه العزم و الالتزام و التلبیة متممة له یتجه الاستدلال بما ورد فی نسیان الإحرام علی حكم نسیان التلبیة). «۲»

أقول: اوّلا یمكن أن یقال: ان الإحرام فی مثل هذه الرّوایات ظاهر فی التلبیة و الشاهد علی ذلك ما ورد فی مرسـلة جمیل فی من نسی الإحرام أو جهل و قد شـهد المناسك كلّها و طاف و سعی قال (علیه السلام): «تجزیه نیته إذا كان قد نوی ذلك فقد تم حجه و إن لم یهلّ» «۳».

فإنه یستفاد منه بقرینة قوله «و إن لم یهل» ان السؤال عن نسیان الإحرام كان عن نسیان الاهلال بالتلبیة.

و ثانیاً: لما ذا نقول إنّه إذا ترك الإحرام ناسیاً و هو متمكن من الرجوع إلی

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۱۴ من أبواب المواقیت ح ۱.

(۲)- معتمد العروة ۲/ ۵۳۹.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۲۰ من أبواب المواقیت ح ۱.

المیقات یكفیه تـداركه من مكانه و لما ذا نقول بسـقوط ما وجب علیه و هو الإحرام بالنسـیان مع إمكان الإتیان بالواجب علی ما یجب علیه بـالرجوع إلی المیقـات. مضافاً إلی أنّه لم یقم دلیـل علی وجوب الرجوع إلی المیقات بأی دلیل نقول بتحقق الإحرام من مكانه و مع ذلك یجب علیه الاحتیاط بالرجوع و الله هو العالم.

[مسألة ۱۷ الواجب من التلبیة]

مسألة ۱۵: الواجب من التلبیة مرة واحدة.

و هـذا ثابت بالإجماع و ببعض النصوص مثل صـحیح معاویـة بن عمار المتقدّم حیث قال فیه: «و اعلم انّه لا بدّ من التلبیات الأربع الّتی كن فی أول الكلام و هی الفریضة و هی التوحید» و ما فی أول كلامه هو التلبیات الأربع فلا یجب أكثر منها.

و أمّا الإكثار بها فیستحب أیضاً بدلالة الصحیح المذكور فإن فیها بعد

الترغیب إلی ذكرهـا بصیـغ و صورة كثیرة تـدل علی اسـتحباب الإكثـار قـال: «تقول هـذا (یعنی الصـیغ المـذكورة) فی دُبر كل صـلاة مكتوبة أو نافلة و حین ینهض بك بعیرك و إذا علوت شرفاً أو هبطت وادیاً أو لقیت راكباً أو استیقظت من منامك و بالأسحار و أكثر ما استطعت» «۱» و هذا یدل علی اسـتحباب الإكثار مطلقاً و بالخصوص فی الموارد التی نصّ علیها الإمام (علیه السلام) و أمّا استحبابها بالخصوص عند المنام كما جاء فی العروة فلم یرد فی هذا الصـحیح و لا فی غیره من الرّوایات فكما لا یسـتفاد منه ورودها بالخصوص عند كل صلاة لا یستفاد منه استحبابها بالخصوص عند المنام.

---

(۱)- تهذیب الاحكام: ۵/ ۹۱، ح ۳۰۰/ ۱۰۸. وسائل الشیعة ب ۴۰ من ابواب الاحرام ح ۲.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۷۴

و أمّا الاجهار بها فقال الشیخ فی الخلاف: (التلبیة فریضة و رفع الصوت بها سنة ... و کلهم (یعنی العامة) قالوا: رفع الصوت بها سنة). «۱»

و قال فی المبسوط: و التلبیة فریضة و رفع الصوت بها سنة مؤکدة للرجال دون النساء «۲».

و قال فی السرائر: (و الجهر بها علی الرجال مندوب علی الأظهر من أقوال أصحابنا، و قال بعضهم، الجهر بها واجب). «۳»

و قال الشیخ فی التهذیب: (فأمّا الاجهار بالتلبیة فانه واجب أیضاً مع القدرة و الإمکان) «۴».

و هل هذا کلام الشیخ علی ما نسب إلیه أو کلام المفید فی المقنعة علی ما صرح به بعض الاعاظم و خطأ النسبة المذکورة «۵».

یمکن أن یقال: إنّ ذلک ظاهر من کتاب التهذیب فإنّه کالتعلیق علی المقنعة و الشیخ ذکر أوّلا ما ذکره شیخه المفید ثمّ علّق علیه بالاستدلال له بالاخبار و لکن لم نجد تلک القطعة فی ما عندنا من المقنعة المطبوعة فی سلسلة موسوعاتنا الفقهیة کما لم نجد فیه أیضاً ما ذکره الشیخ قبل الحدیث ۲۷۷/ ۸۵ و هو أول المواضع الّتی یجهر الإنسان فیها بالتلبیة إذا اراد الحج علی طریق المدینة البیداء حیث المیل و لعل من

---

(۱)- الخلاف: ۲/ ۲۹۱.

(۲)- المبسوط: ۱/ ۳۱۶.

(۳)- السرائر: ۱/ ۵۳۶.

(۴)- تهذیب الاحکام: ۵/ ۹۲.

(۵)- معتمد العروة: ۲/ ۵۴۰.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۷۵

أکثر الفحص فیه یجدهما «۱».

و کیف کان فالقول بالوجوب ثابت عن أحد هذین العلمین إذاً فلا اعتداد لعدم الاعتناء بهذا القول لعدم معرفة من یقول به و قد حکی اختیار هذا القول أو المیل إلیه من صاحب الحدائق (ره) «۲».

و قال: فی المستمسک: (و ربما استظهر ذلک من الکلینی حیث قال: و لا یجوز لأحد أن یجوز البیداء إلا و قد أظهر التلبیة) «۳».

و کیف کان فالمتبع فی ذلک الدلیل و روایاتنا المأثورة عن سادتنا أهل البیت (علیهم السلام) الّذین هم اعدال القرآن بنصّ أحادیث الثقلین المتواترة فلا اعتناء بما رواه فی الخلاف عن خلاد بن السائب عن أبیه أنّ النّبی (صلی الله علیه و آله و سلم) قال: «أتانی جبرائیل

فأمرنی أن آمر أصحابی أو من معی أن یرفعوا أصواتهم بالتلبیة أو بالإهلال». «۴»

قال الشیخ رحمه الله (و ظاهر الأمر یقتضی الوجوب و لو خلینا و ظاهره لقلنا أن رفع الصوت أیضاً واجب و لکن ترکناه بدلیل). «۵» و ظاهره و إن کان جواز الاعتماد علیه لو لا ما رویناه من أهل البیت (علیهم السلام) و لکن الظّاهر انّ ذلک کان منه فی مثل کتاب الخلاف مماشاة مع القوم فإنّ خلاد بن سائب کأنّه مجهول قال العجلی: خلاد بن سائب مدنی لا نعرفه) «۶» و أمّا سائب بن خلاد أبوه فمشکوک فی أنّه واحد

---

(۱)- تهذیب الاحکام: ۵/ ۹۲ قبل الحدیث ۳۰۱/ ۱۰۹.

(۲)- الحدائق الناضرة: ۱۵/ ۶۱ و ۶۲.

(۳)- مستمسک العروة: ۱۱/ ۴۰۹.

(۴)- الخلاف: ۲/ ۲۹۲.

(۵)- الخلاف: ۲/ ۲۹۲.

(۶)- راجع المصدر تهذیب التهذیب: ۳/ ۱۴۹.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۷۶

أو اثنان قال ابن عبد البر: لم یرو عنه إلا ابنه خلاد فیما علمت و حدیثه فی رفع الصوت بالتلبیة مختلف فیه استعمله عمر علی الیمن و ولی الیمن لمعاویة «۱» و بعد ذلک لا یعتمد علی مثله.

و أمّا ما روینا عن أئمة العترة الطاهرة (علیهم السلام). فمنها ما رواه حریز مرفوعاً قال: «إنّ رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) لما أحرم أتاه جبرئیل (علیه السلام) فقال له: مر أصحابک بالعجّ و الثّج و العج رفع الصوت بالتلبیة و الثج نحر البدن قال: و قال جابر بن عبد الله ما بلغنا الروحاء حتی بحت أصواتنا» «۲» رواه الصدوق فی الفقیه عن حریز إلی قوله: «نحر البدن» «۳».

و الحدیث کما تری ضعیف إلا أنّ الشیخ رواه بإسناده عن حریز بن عبد الله و محمد بن سهل عن أبیه عن أشیاخه عن أبی عبد الله (علیه السلام) و جماعة من أصحابنا ممن روی عن أبی جعفر و أبی عبد الله (علیها السلام) إنّهما قالا: «لمّا أحرم رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) أتاه جبرئیل (علیه السلام) فقال له: مر أصحابک بالعجّ و الثج فالعج رفع الصوت و الثج نحر البدن قالا: فقال جابر بن عبد الله فما مشی الروحاء حتی بحت أصواتنا» «۴» و رواه الصدوق فی معانی الأخبار. «۵»

و ظاهر الأمر الوجوب.

و أجیب عن الاستدلال به علی وجوب رفع الصوت: إنّ الأمر بالعج کان بعد

---

(۱)- تهذیب التهذیب ۳/ ۳۸۸.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۳۷ من ابواب الاحرام ح ۱.

(۳)- من لا یحضره الفقیه: ۲/ ۳۲۵ ح ۲۵۷۹.

(۴)- التهذیب: ۵/ ۹۲ ح ۳۰۲/ ۱۱۰.

(۵)- معانی الاخبار: ۲۲۳ باب معنی العج و الثج.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۷۷

تحقّق الإحرام و أداء التلبیة الواجبة الّتی یتحقق بها الإحرام لا فی التلبیة الّتی توجب الإحرام و لا ریب أنّ التلبیات الأخیرة غیر واجبة فضلا عن الإجهار بها فلا بد من حمل الأمر به علی الاستحباب.

و فیه: اوّلاً: إنّ ما ذکر مبنی علی القول بتحقق الإحرام بالتلبیة و أمّا علی القول بحصوله بتوطین النفس أو العزم علی ترک المحرمات أو إنشاء تحریمها علی نفسه فالاستدلال به علی الوجوب قائم علی حاله.

و ثانیاً: إنّ مقتضی الحدیث وقوع الأمر برفع الصوت بعد إحرام رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) لا بعد إحرام أصحابه و الظّاهر انّ الأمر بذلک کان قبل التلبیة الواجبة.

و الّذی نقول فی الجواب: إنّ الأمر برفع الصوت بالتلبیة و إن کان ظاهراً فی

الوجوب إلا أنّ متعلقه و هو رفع الصوت بالتلبیة ظاهر بالإطلاق فی مطلق التلبیة فریضة کانت أم سنة فإن أخذنا بإطلاق المتعلق لا بد لنا من رفع الید عن ظهور الأمر فی الوجوب لعدم إمکان القول بوجوب رفع الصوت فی التلبیة المستحبة لأنّ مقتضاه حرمة التلبیة بالإخفات و عدم استحبابها کذلک و هذا مما لا یلتزم به أحد و إن أخذنا بظهور الأمر فی الوجوب فلا بد لنا من رفع الید عن اطلاق

المتعلق و لا ریب ان الأول أولی مضافاً إلی دلالة نفس الحدیث علیه فإنّهم امتثالا للأمر رفعوا أصواتهم بها حتی بحت أصواتهم و هذا لاـ یتحقق إلاـ بتکرارها و انّهم فهموا من الأمر استحبابه فی مطلق التلبیـة و بالجملـة ظهور المتعلق و المادة فی الإطلاق أقوی من ظهور الأمر فی الوجوب و الأول قرینة لعدم ارادة الظّاهر من الهیئة.

و منها صحیحة عمر بن یزید عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: «ان کنت ماشیاً فاجهر

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۷۸

باهلالک و تلبیتک من المسجد و ان کنت راکباً فاذا علت بک راحلتک البیداء» «۱».

و اجیب عن الاستدلال بها بأنّها لیست فی مقام بیان الأمر بالجهر بل إنّما هی فی مقام بیان مکان الإجهار بالتلبیة.

و بالجملـة: فلاـ یسـتفاد من مثلهمـا و لاـ من مثل صـحیح معاویـة بن عمار لما فیه من قوله بعـد بیان طائفـة من المسـتحبات (و أکثر ما اسـتطعت و أجهر بها) فإن التلبیات الکثیرة المـذکورة فی هذا الصـحیح کلها إلا الواجبة منها مسـتحبة و لا یمکن أن یکون الإجهار بها واجباً.

هذا و لا ریب فی اختصاص هذا الحکم أی اسـتحباب الجهر بالتلبیة بالرجال و أمّا النساء فلا یسـتحب منهن ذلک، یدل علیه ما أخرجه فی الوسائل فی باب خصّه

به (باب عـدم اسـتحباب جهر النساء بالتلبیـة) مثل صـحیح أبی بصـیر عن أبی عبد الله (علیه السـلام): لیس علی النساء جهر بالتلبیة و لا استلام الحجر و لا دخول البیت و لا سعی بین الصفا و المروة یعنی الهرولة. «۲»

[مسألة ۱۸] تأخیر التلبیة الی البیداء

مسألة ۱۸: قال فی العروة: (ذکر جماعـة أنّ الأفضل لمن حـجّ علی طریق المدینة تأخیر التلبیة إلی البیداء مطلقاً کما قال بعضـهم أو فی خصوص الراکب کما قیل، و لمن حـجّ علی طریق آخر تأخیرها إلی ان یمشـی قلیلا و لمن حجّ من مکة تأخیرها إلی الرقطاء کما قیل أو إلی أن

---

(۱)- تهذیب الاحکام: ۵/ ۸۵ ح ۲۸۱/ ۸۹. وسائل الشیعة ک ب ۳۴ من أبواب الاحرام ح ۱.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۳۸ من أبواب الاحرام ح ۴ و الکافی: ۴/ ۳۳۶ ح ۷.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۷۹

یشـرف علی الأبطـح لکن الظّاهر بعـد عدم الإشـکال فی عدم وجوب مقارنتها للنیة و لبس الثوبین اسـتحباب التعجیل بها مطلقاً و کون أفضلیة تأخیر بالنسبة إلی الجهر بها فالأفضل أن یأتی بها حین النیّة و لبس الثوبین سراً و یؤخر الجهر بها إلی المواضع المذکورة).

أقول: هذا طریق الاحتیاط أیضاً و لکن اللازم الرجوع إلی الرّوایات الشـریفة فنقول: فمنها صـحیح معاویة بن وهب قال: «سألت أبا عبد الله (علیه السـلام) عن التهیؤ للإحرام فقال: فی مسـجد الشجرة فقد صلّی فیه رسول الله (علیه السلام) و قد تری أناساً یحرمون فلا تفعل حتی تنتهی إلی البیداء حیث المیل فتحرمون کما أنتم فی محاملکم تقول: لبیک اللهم لبیک». «۱» و ظاهره و إن کان النهی عن التلبیة قبل الانتهاء إلی البیداء إلا أن الظاهر من السؤال انّه سئل عنه عن آداب الإحرام و ما

ینبغی أن یفعل عنده فلا یدل إلا علی فضل تاخیرها إلی البیداء عن تقدیمها علیه إذا کان راکباً.

و منها صـحیح منصور بن حازم عن أبی عبد الله- (علیه السـلام)- قال: «إذا صـلیت عند الشـجرة فلا تلب حتی تاتی البیداء حیث یقول الناس: یخسف بالجیش» «۲». و ظاهره الإطلاق سواء کان راکباً أو راجلا و لا یقید بسابقه لأنّه لا یدل علی اختصاص الحکم بالراکب.

و منها صحیح عبد الله بن سنان قال: «سمعت أبا عبد الله (علیه السلام) یقول: إنّ رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) لم یکن یلبّی حتّی یأتی البیداء» «۳».

(۱)– وسائل الشیعة: ب ۳۴ من ابواب الاحرام ح ۳.

(۲)– وسائل الشیعة: ب ۳۴ ابواب الاحرام ح ۴.

(۳)– وسائل الشیعة: ب ۳۴ ابواب الاحرام ح ۵.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۸۰

و منها صحیح معاویة بن عمار عن أبی عبد الله (علیه السلام) و فیه: «و اخرج بغیر تلبیة حتّی تصعد إلی أوّل البیداء إلی أوّل میل عن یسارک فإذا استوت بک الأرض راکباً کنت أو ماشیاً فلب» «۱» و هذا یدل علی أن ذلک حکم الراکب و الماشی کلیهما.

و منها صحیح عمر بن یزید عن أبی عبد الله (علیه السلام) الدال علی التفضیل فإنه (علیه السلام) قال: إن کنت ماشیاً فاجهر باهلالک و تلبیتک من المسجد و إن کنت راکباً فإذا علت بک راحتک البیداء» «۲» ظاهره الأمر بالجهر بالتلبیة إذا کان راکباً من البیداء و هل یمکن أن یکون هذا شاهداً علی أنّ المراد من التلبیة فی غیره فی البیداء الجهر بها فهو یلبّی فی نفسه و إخفاتاً و إذا وصل إلی البیداء یجهر بها کما یقید به ما یدل بالإطلاق علی تاخیر التلبیة إلی البیداء و لکن یعارضه صحیح معاویة بن عمار و فی صحیح

آخر لمعاویة بن عمار قال ابو عبد الله (علیه السلام): «إذا فرغت من صلاتک و عقدت ما ترید فقم و امش هنیهة (هنیئة) فاذا استوت بک الأرض ماشیاً کنت أو راکباً فلبّ» «۳»

و هذا بظاهره مطلق یقید بما ورد فی الإحرام من المسجد الشجرة کما یدل علیه ما رواه البزنطی قال: «سألت أبا الحسن الرضا (علیه السلام) کیف أصنع إذا أردت الإحرام قال: (فقال عقد الإحرام خ) اعقد الإحرام فی دبر الفریضة حتی إذا استوت بک البیداء فلبّ قلت: أ رأیت إذا کنت محرماً طریق العراق قال: لبّ (لبّه) إذا استوی بک بعیرک» «۴»

مضافاً إلی أن الظّاهر انَّه و صحیحه السابق الدال علی الحکم فی البیداء واحد

(۱)– وسائل الشیعة: ب ۳۴ من ابواب الاحرام ح ۶.

(۲)– وسائل الشیعة: ب ۳۴ من أبواب الاحرام ح ۱.

(۳)– وسائل الشیعة: ب ۳۴ من ابواب الاحرام ح ۲.

(۴)– وسائل الشیعة: ابواب الاحرام ب ۳۴ ح ۷ و قرب الاسناد: ۳۷۹ ح ۱۳۳۸.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۸۱

فلا یثبت بالثانی الإطلاق و علاج ما یتوهم من معارضة هذه الإخبار بعضها مع بعض انّها متضمنة لما یؤتی به الوظیفة مطلقاً و لما فیه الفضل و ما هو الأفضل.

نعم ما رواه علی بن جعفر عن أخیه (علیه السلام) ظاهره عدم جواز التلبیة عند الشجرة قال: «سألته عن الإحرام عند الشجرة هل یحل لمن أحرم عندها أن لا یلبی حتی یعلو البیداء؟ قال: لا یلبی حتّی یأتی البیداء عند أول میل فأما عند الشجرة فلا یجوز التلبیة». «۱»

و لکنه ضعیف کما قاله البعض بعبد الله بن الحسن و علی البناء علی الاعتماد علیه فهو معارض بغیره ممّا یدل علی جواز التلبیة من الشجرة کصحیح عبد الله بن سنان انّه «سأل أبا عبد الله (علیه السلام) هل یجوز للمتمتع بالعمرة إلی الحج أن یظهر التلبیة فی

مسجد الشجرة فقال: نعم إنّما لبّی النّبی (صلی الله علیه و آله و سلم) فی البیداء (علی البیداء) لأن الناس لم یعرفوا التلبیة فأحبّ أن یعلمهم کیف التلبیة». «۲»

و أمّا معارضـة اخبار تأخیر التلبیـة مع غیرها من الأخبار مثل ما دل علی عـدم جواز المرور علی المیقات بدون الإحرام فبناء علی تحقّق الإحرام بـدون التلبیـة لا معارضة بین الطائفتین و أمّا علی القول بعدم تحقّق الإحرام بدون التلبیة فیلزم من التأخیر إلی البیداء العبور عن المیقات محلا.

و علیه لا بـد لنا إلا أن نقول بتقییـد حکم حرمة المرور محلا بما إذا لم یکن ناویاً للإحرام و التلبیة و إلا فیجوز فهو مخیّر بین الإحرام و التلبیة من المیقات أو تأخیره إلا البیداء و التأخیر أفضل أو أن نقول بأن ما یدل علی التأخیر محمول علی تأخیر

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۳۴ من أبواب الاحرام ح ۸.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۳۵ من أبواب الاحرام ح ۲.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۸۲

الإجهار بها فیلبّی من الشجرة إخفاتاً و یجهر بها عند البیداء.

و علی هـذا الأحوط التلبیـة فی المیقات اخفاتاً و جهراً لمّا مرَّ علی البیـداء مع تجدیـد النیّـة و یأتی ما ذکر فی تأخیر الإحرام یسیراً عن المیقات و تأخیره فی الإحرام من مکة إلی الرقطاء.

مضافاً إلی أن فی صـحیحة الفضـلاء (حفص البختری و معاویة بن عمار و عبد الرحمن بن الحجاج و الحلبی) التصریح بذلک ففیه: «و ان اهللت من المسـجد الحرام فـإن شـئت لبیّت خلف المقـام و أفضـل ذلـک أن تمضـی حتی تـأتی الرقطـاء و تلبّی قبـل أن تسیر إلی الأبطح» «۱» و ما رواه ابن أبی عمیر و صفوان عن معاویة بن

عمار «۲» ما یشهد علی ما ذکر و کیف کان فلا یترک الاحتیاط بما ذکر و الله هو العالم.

أورد علینا بعض الفضـلاء المشارکین فی البحث أیّدهم الله تعالی بأنّ ما قلت من أنّ إطلاق المتعلق فی الأمر بالإجهار بالتلبیة و شـموله للتلبیات المندوبة یمنع عن ظهور الأمر بالتلبیة فی الوجوب منقوض بوجوب الإخفات فی التسبیحات الأربعة فی الرکعتین الأخیرتین إذا أتی بها زائـداً علی المرة الواحـدة الواجبة فإنّ الثانیة و الثالثة منها مسـتحبة و مع ذلک یجب فیها الإخفات فیجوز ان یکون نفس العمل مستحباً و الإتیان به بوصف خاص کالجهر و الإخفات واجباً، کأن قال: إن أتیت بها فأت بها جهراً.

و فیه: إنّ مفهوم القضـیة مع حفـظ ظهور الأمر فی الوجوب یکون (و الا فلا تأت بها سـرا) و الالتزام بها فی التسبیحات إن امکن لعـدم القول باستحبابها إلا

---

(۱)- من لا یحضره الفقیه: / ۳۲۰ ح ۲۵۶۲.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۵۲ من أبواب الاحرام ح ۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۸۳

إخفاتـاً لاـ یمکن فی التلبیات للاجماع علی اسـتحبابها سـراً فلا بـد من رفع الیـد عن ظهور الأمر فی الوجوب و حمله علی الاسـتحباب فتأمل جیداً.

هذا مضافاً إلی أنّ لنا أن نقول إنّ فی التسبیحات المصلّی مخیر بین الواحدة و الثلاثة و لذا لا یجوز له الاکتفاء بالاثنتین بعنوان الوظیفة فیجب علیه الإخفات مطلقاً أتی بالواحدة أو الثلاثة و التلبیة لیست کذلک.

ثمّ إنّه أورد ثانیـاً بأن المسـتفاد من صـحیح عمر بن یزیـد امران وجوب الجهر بالتلبیـة و بیان المکان الـذی یبتـدئ فیه بالجهر فی حال الرکوب و المشی.

و فیه: إنّ مـا قلناه مجرد الاسـتظهار من الکلاـم فـإن ظـاهره کون رجحـان الجهر بالتلبیـة مفروغـاً عنه بین المتکلم و المخاطب و سوق

الکلام ظاهر فی انّ الامام (علیه السلام)

کان فی مقام إفادهٔ التفصیل مضافاً إلی ان ذلک ان کان کما استشهد به المورد الفاضل یکون مثل سر من البصرهٔ یدل علی ابتداء السیر و إدامته فعلی ذلک أیضاً یدل علی الاستحباب للاتفاق علی أنّ فی استدامهٔ التلبیهٔ لا یجب الجهر و الله هو العالم.

اعلم: أن الکلام فی هذه المسألهٔ یقع أوّلا- فی انه هل یجب تأخیر التلبیهٔ إلی البیداء فلا تجزی فی ذی الحلیفهٔ؟ و علی فرض عدم الوجوب فهل الإتیان بها فی ذی الحلیفهٔ متعین أو هو مخیّر بین الإتیان بها فی البیداء أو ذی الحلیفهٔ أو تأخیرها إلی البیداء أفضل مطلقاً سواء کان ماشیاً أو راکباً أو إذا کان راکباً؟ و علی فرض تعین الإتیان به من ذی الحلیفهٔ هل یجب الإجهار بها فی البیداء، أی بالتلبیات المندوبهٔ؟

فنقول: أمّا وجوب تأخیرها عن المیقات و عدم اجزائها منه فالظاهر أنّه خلاف التسالم لم یذهب إلیه أحد من الاصحاب الا صاحب الحدائق فانه قال: فالاحتیاط فی الوقوف علی الروایات المتقدمهٔ الدالهٔ علی التأخیر إلی البیداء راکباً کان أو ماشیاً بل لا یبعد المصیر إلیه لو لا ذهب جملهٔ من فضلاء قدماء الاصحاب

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۸۴

إلی التخییر کما سمعت من ثقهٔ الاسلام الکلینی (قدس الله روحه) «۱» و احتمله کاشف اللثام علی ما حکی عنه و هما محجوجان بالسیرهٔ و تسالم الأصحاب.

فإن قلت: ظاهر بعض الرّوایات وجوب التأخیر و النهی عن الإتیان بها فی المیقات مثل: صحیح منصور بن حازم عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: «إذا صلیت عند الشجرهٔ فلا تلبّ حتّی تأتی البیداء حیث یقول الناس یخسف بالجیش» «۲».

قلت فیه: منع ظهور النهی فیه فی الحرمهٔ الوضعیّهٔ غایهٔ الأمر أنه ارشاد إلی

إتیانها فی البیداء و کراههٔ تقدیمها علیه و القرینهٔ علی ذلک اتفاق الأصحاب علی إجزاء التلبیهٔ من الشجرهٔ.

و صحیح معاویهٔ بن عمّار عن أبی عبد الله (علیه السلام) و فیه: «و اخرج بغیر تلبیهٔ حتّی تصعد إلی أوّل البیداء إلی أوّل میل عن یسارک فإذا استوت بک الأرض راکباً کنت أم ماشیاً فلبّ» «۳».

و فیه: أیضاً منع دلالهٔ الأمر علی الالزام غایهٔ الأمر یدل علی کون التلبیهٔ عند البیداء أفضل و أکثر صواباً و یشهد علی ذلک صحیح عمر بن یزید عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: «إن کنت ماشیاً فاجهر بإهلالک من المسجد و إن کنت راکباً فإذا علت بک راحلتک البیداء» «۴» فان مقتضی ملاحظتهما معاً و البناء علی إجزاء التلبیهٔ مطلقاً فی المیقات أفضلیتها فی البیداء.

و أمّا روایهٔ علی بن جعفر عن أخیه (علیها السلام) قال: «سألته عن الإحرام عند

---

(۱)- الحدائق الناضرهٔ: ۱۵/ ۴۶.

(۲)- وسائل الشیعهٔ: ب ۳۴ من أبواب الاحرام ح ۴.

(۳)- وسائل الشیعهٔ: ب ۳۴ من أبواب الاحرام ح ۶.

(۴)- وسائل الشیعهٔ: ب ۳۴ من أبواب الاحرام ح ۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۸۵

الشجرهٔ هل یحلّ لمن أحرم عندها أن لا- یلبّی حتّی یعلو البیداء؟ قال: لا- یلبّی حتّی یأتی البیداء عند أوّل میل؟ قال: نعم فأمّا عند الشجرهٔ فلا یجوز التلبیهٔ» «۱».

ففیه: انها کما قاله البعض ضعیف بعبد الله بن الحسن و علی البناء علی الاعتماد علیه کما قویناه سابقاً فهی معارضهٔ بغیرها مما هو صریح علی جواز التلبیهٔ من الشجرهٔ مثل صحیح عبد الله بن سنان «إنّه سأل أبا عبد الله (علیه السلام): هل یجوز للمتمتع بالعمرهٔ إلی

الحجّ أن یظهر التلبیهٔ فی مسجد الشجرهٔ؟ فقال: نعم انّما لبّی النبیّ (صلی الله علیه و آله و سلم) فی البیداء (علی البیداء) لان الناس لم یعرفوا التلبیهٔ فأحبّ أن یعلمهم کیف التلبیهٔ» «۲»

و لا ریب ان الترجیح مع الصحیح فتلخص من ذلک انَّه لا ریب فی صحهٔ الاجتزاء بالتلبیهٔ من المسجد.

و أمّا اجزاء التلبیهٔ من البیداء أی کون المکلف مخیراً بین الإتیان بها فی المسجد و فی البیداء فیدل علیه مضافاً إلی الرّوایات السابقهٔ صحیحهٔ الفضلاء (حفص بن البختری و عبد الرحمن بن الحجاج و حمّاد بن عثمان) عن الحلبی (علی نسخهٔ الکافی) و الحلبی علی نسخهٔ الفقیه جمیعاً کلّهم عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: «إذا صلّیت فی مسجد الشجرهٔ فقل و أنت قاعد فی دبر الصلاهٔ قبل أن تقوم ما یقول المحرم ثمّ قم فامش حتّی تبلغ المیل و تستوی بک البیداء فإذا استوت بک فلبّه» «۳».

و هذه الرّوایات تدل بظاهرها علی جواز تأخیر التلبیهٔ إلی البیداء بل کونها أفضل.

فإن أخذنا بها لا بدّ إمّا أن نقول بحصول الإحرام و عقده منه قبل التلبیهٔ حتّی

---

(۱)- وسائل الشیعهٔ: ب ۳۴ من أبواب الاحرام ح ۸.

(۲)- وسائل الشیعهٔ: ب ۳۵ من أبواب الاحرام ح ۲.

(۳)- وسائل الشیعهٔ: ب ۳۵ من أبواب الاحرام ح ۳.

لا تکون معارضهٔ لروایات باب المیقات الّتی تدل علی وجوب الإحرام منه و عدم جواز المرور علیه بدون الإحرام لمن یرید الحجّ و امّا أن نقول بأن البیداء و إن عرف بأنه مکان بین ذی الحلیفهٔ و ذات الجیش إلا انه یستفاد عن بعض الرّوایات انّه من ذی الحلیفهٔ فقد جاء فی جملهٔ روایات جیش یغزون البیت هکذا: «جیش من امتی من قبل الشام یؤمون البیت لرجل منعه الله حتّی إذا علوا البیداء من ذی الحلیفهٔ

خسف بهم» «۱» أو أن نقول بدلالهٔ هذه الرّوایات علی کون البیداء أیضاً من المواقیت أو نقول بکفایهٔ الإشراف علی الإحرام للخروج عن المیقات قبله فی خصوص مسجد الشجرهٔ.

و کیف کان فهذا مختار الشیخ فی النهایهٔ قال: (و الأفضل أن یلبّی إذا أتی البیداء عند المیل، و أمّا الماشی فلا بأس به أن یلبّی من موضعه). «۲»

و قال القاضی فی المهذب: (یلبّی المحرم إذا کان حاجّاً علی طریق المدینهٔ من الموضع الّذی یصلی فیه للإحرام أو إذا أتی البیداء و هذا هو الأفضل) «۳» و علیک بتتبع کلمات غیرهما.

و قال الکلینی (قدس سره) (و هذا عندی من الأمر المتوسع إلا أنّ الأفضل فیه أن یظهر التلبیهٔ حیث أظهر النبیّ (صلی الله علیه و آله و سلم) علی طرف البیداء و لا یجوز لأحد أن یجوز میل البیداء إلا و قد اظهر التلبیهٔ و أوّل البیداء أول میل یلقاک عن یسار الطریق) «۴».

و یظهر منه أنّ البحث و السؤال فی الرّوایات کان فی إظهار التلبیهٔ إذاً فلا یجوز ترک

---

(۱) وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفی (صلی الله علیه و آله و سلم): ۴/ ۱۱۴۷ و ۱۱۵۸. راجع الاصل و المصدر.

(۲)- النهایهٔ/ ۲۱۴.

(۳)- المهذب: ۱/ ۲۱۶.

(۴)- الکافی: ۴/ ۳۳۴.

التلبیة سرّا إلی البیداء.

و کیف کان فظاهر الرّوایات ما عرفت و علیه و ان کان جواز الاکتفاء بالتلبیة من البیداء قویّ و لکن لا یترک الاحتیاط امّا بالتلبیة فی الشجرة أو الإتیان

بها فی المکانتین و اللّه هو العالم.

[مسألة ۱۹] استمرار التلبیة الی یوم عرفة

مسألة ۱۹: صرح فی الجواهر بأن الحاج کان مفرداً أو قارناً یستمر علی تکرار التلبیة إلی یوم العرفة عند الزوال لصحیح ابن مسلم عن أبی جعفر (علیه السلام): «الحاج یقطع التلبیة یوم عرفة زوال الشمس» «۱» و صحیح عمر بن یزید عن أبی عبد الله (علیه السلام): «إذا زالت الشمس یوم عرفة فاقطع التلبیة»، «۲» و صحیح معاویة بن عمار عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: «إذا زالت الشمس یوم عرفة فاقطع التلبیة عند زوال الشمس» «۳» و لغیرها من الرّوایات قال فی الجواهر: و ظاهرها الوجوب کما عن نصّ الخلاف و الوسیلة و حکی عن علی بن بابویه و الشیخ و استحسنه بعض لظاهر الأمر و لا ریب فی انّه أحوط) «۴».

و لا یخفی علیک انّه لا فرق فی الحکم المذکور بین الإفراد و القران و حجّ التمتّع کما دل علیه إطلاق الرّوایات و لفظ الشرائع فکلام الجواهر فی شرح قوله فإن کان

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۴۴ من أبواب الاحرام ح ۱.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۹ من أبواب الاحرام ح ۴.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۴۴ من أبواب الاحرام ح ۵.

(۴)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۲۷۴.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۸۸

حاجّاً (مفردا أو قارناً) لیس بتام.

أقول: یمکن أن یقال: إن الأمر بالقطع فی هذه الرّوایات یکون کالأوامر الواردة فی توهم الحظر فلا یدل إلا علی انتهاء الأمر بها و استحبابها و الإتیان بها علی أن یکون حجه مشتملا علیها لا مطلقاً و ذلک لأنهم کانوا مهتمین بالتلبیة مستمرین علیها یتکررونها فغایة ما تدل علیه هذه الرّوایات هو انتهاء التأکید علی

تکرارها عند زوال الشمس و مع ذلک لا ریب فی أن قطعها کما قال الجواهر أحوط.

و ربّما یستشهد لمبغوضیة التلبیة فی خارج الموارد المذکورة فی الرّوایات بصحیح أبان قال: «کنت مع أبی جعفر (علیه السلام) فی ناحیة من المسجد (الحرام) و قوم یلبّون حول الکعبة فقال: أ تری هؤلاء الَّذین یلبّون و الله لأصواتهم أبغض إلی الله من أصوات الحمیر» «۱».

إلا انه یمکن أن یقال: إن ذلک منهم کان لضلالتهم فی المذهب لا لنفس التلبیة کما أشار إلیه فی الجواهر. «۲»

نعم الظّاهر کما ادعاه البعض انه لا خلاف بینهم فی أنها مستحبة إلی زوال الشمس و ینتهی استحبابها بزوالها و الله هو العالم.

موضع قطع التلبیة للمعتمر

[مسألة ۲۰ موضع قطع التلبیة للمعتمر]

مسألة ۲۰: قال فی الجواهر: (و إن کان معتمراً بمتعة فإذا شاهد بیوت مکة» کما صرح به غیر واحد بل قیل: إنه مقطوع به فی کلام الأصحاب لقول الصادق (علیه السلام) فی حسن الحلبی: «المتمتّع إذا نظر إلی بیوت

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۳۴ من ابواب الاحرام ح ۳. و الکافی: ۴/ ۵۴۰.

(۲)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۲۷۵.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۸۹

مکة قطع التلبیة» «۱» و فی حسن معاویة: «إذا دخلت مکّة و أنت متمتع فنظرت إلی بیوت مکّة فاقطع التلبیة، و حد بیوت مکة الّتی کانت قبل الیوم عقبة المدنیین فإن الناس قد أحدثوا بمکّة ما لم یکن فاقطع التلبیة و علیک

بالتکبیر و التهلیل، و التحمید، و الثناء علی الله عزّ و جلّ بما استطعت» «۲» و قولهما (علیهم السلام) فی خبر سدیر: «إذا رأیت أبیات مکة فاقطع التلبیة» «۳» إلی غیر ذلک من النصوص الّتی ظاهرها الوجوب بل عن الخلاف الإجماع علیه و لا بأس به). «۴»

أقول: الکلام فی الرّوایات هو ما ذکرناه فی المسألة السابقة لکن یجب قطع التلبیة عند مشاهدة بیوت مکة احتیاطاً.

ثمّ إن فی الجواهر تعرض لما یوهم خلاف ذلک مثل ما رواه الشیخ عن أحمد «۵» عن الحسین بن سعید «۶» عن فضالة «۷» عن أبان «۸» عن زرارة «۹» عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: «سألته أین یمسک المتمتّع عن التلبیة؟ فقال: إذا دخل البیوت.

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۴۳ من ابواب الاحرام ح ۲.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۴۳ من ابواب الاحرام ح ۱.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۴۳ من ابواب الاحرام ح ۵.

(۴)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۲۷۵.

(۵)- هو أحمد بن محمد بن عیسی من السابقة شیخ القمیین و وجههم...

(۶)- من السابعة جلیل القدر صاحب المصنفات.

(۷)- ابن أیوب من السادسة ثقة و من اصحاب الإجماع.

(۸)- ابن عثمان من الخامسة وصف بأنه من الناوسیة و ان العصابة اجمعت علی تصحیح ما یصح عنه و عن فخر المحققین قال: سألت والدی عنه فقال الاقرب عدم قبول روایته جامع الرواة: ۱/ ۱۲.

(۹)- من الرابعة مشهور و معروف

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۹۰

بیوت مکة لا بیوت الأبطح» «۱».

و لکنه یحمل بقرینة غیره علی إرادة الإشراف مضافاً إلی أن الأخذ بسائر

الرّوایات موافق للاحتیاط.

و أما ما رواه الشیخ عن سعد بن عبد الله «۲» عن موسی بن الحسن «۳» عن محمد بن عبد الحمید «۴» عن أبی جمیلة المفضل بن صالح «۵» عن زید الشّحام «۶» عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: «سألته عن تلبیة المتعة متی تقطع؟ قال: یدخل الحرم» «۷».

فقد حمله الشیخ علی جواز قطع تلبیة و غیره علی الاستحباب.

أقول: حمل ما یدل علی قطعها عند رؤیته بیوت مکة علی الاستحباب مبنی علی عدم استفادة وجوب القطع منه و إلا فالأولی أن یقال:

إنه محمول علی استحباب القطع عند دخول الحرم و غیره علی وجوبه إذا نظر إلی بیوت مکة و لکن الظّاهر انه لا قائل به و الروایة ضعیفة السند مهجورة لا یعتمد علیها.

ثمّ إنّه ربّما یوهم اختلاف الرّوایات فی تحدید بیوت مکة و ما فیها من تحدیدها بعقبة المدنیین و ما فیها من تحدیدها بعقبة ذی طوی ففی صحیح معاویة بن عمّار الّذی مرّ ذکره تحدیدها بالأوّل و فی صحیح البزنطی عن مولانا الرضا (علیه السلام): «إنّه

(۱)- تهذیب الأحکام: ۵/ ۴۶۸ ح ۱۶۳۸. وسائل الشیعة: ب ۴۳ من ابواب الاحرام.

(۲)- القمی الاشعری شیخ هذه الطائفة ... هو من کبار الثامنة.

(۳)- الاشعری القمی ثقة عین، ... صنف ثلثین کتاباً من السابعة.

(۴)- العطار من السادسة.

(۵)- ضعیف یضع الحدیث ... من الخامسة.

(۶)- ابن یونس أو ابن محمد بن یونس ثقة من الخامسة.

(۷)- تهذیب الأحکام: ۵/ ۹۵ ح ۳۱۲، الاستبصار: ۲/ ۱۷۷.

سئل من المتمتع متی یقطع التلبیة؟ قال: إذا نظر إلی عراش مکة عقبة ذی طوی قلت: بیوت مکة؟ قال: نعم». «۱»

قال الشیخ فی التهذیب: (هذه الروایة- یعنی عقبة المدنیین- فیمن جاء إلی مکة من طریق المدینة خاصة، و الروایة الّتی قال فیها: إنه یقطع عند ذی طوی لمن جاء علی طریق العراق). «۲»

و قال فی الاستبصار: (و کان أبو جعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه (رحمه الله) حین روی هذه الروایة حملها علی التخییر حین ظن أنها متنافیة و علی ما فسرناه لیست بمتنافیة و لو کانت متنافیة لکان الوجه الّذی ذکره صحیحاً). «۳»

و علی هذا یمکن أن یقال: ان الرّوایات تکون متنافیة إذا کانت إحدی العقبتین بعد الأخری فی طریق واحد دون ما إذا کانت حدیها فی طریق المدینة إلی مکة و الأخری فی طریق العراق أو کان کل منها مکاناً واحداً باسمین.

و الظّاهر أن المستفاد من الرّوایات ان ما هو الموضوع لوجوب قطع التلبیة أو انتهاء استحبابها هو الأمکنة الّتی تری منها بیوت مکّة فی عصر النبی (صلی الله علیه و آله و سلم) فإن کان فی زماننا مکاناً معروفاً بذلک فهو و الا فیمکن أن یقال: إنه ما دام یکون شاکاً فی وصوله إلی ذلک المکان (عقبة المدنیین و عقبة ذی طوی و غیرهما) یستصحب عدم وجوب القطع علی القول به أو استحباب التلبیة و مقتضی الاحتیاط- إن شاء قطع التلبیة من مکان یحصل له العلم بقطعها من المکان المأمور به.

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۴۳ من أبواب الاحرام ح ۴.

(۲)- تهذیب الاحکام: ۵/ ۹۶.

(۳)- الاستبصار: ۲/ ۱۷۸.

[مسألة ۲۱] موضع قطع التلبیة فی العمرة المفردة

مسألة ۲۱: قال فی الجواهر أیضاً: (فإن کان بعمرة مفردة قیل و القائل الصدوق و تبعه المصنف فی النافع کان مخیراً فی قطع التلبیة عند

دخول

الحرم أو مشاهدة الكعبة إلى أن قال- و قيل: و القائل المشهور على ما فى كشف اللثام إن كان ممن خرج من مكة للإحرام فإذا شاهد الكعبة و ان كان ممن أحرم من خارج فإذا دخل الحرم). «۱»

أقول: الأخبار فى المسألة على طوائف.

منها: ما يستفاد منه حكم من أحرم من أدنى الحلّ كالتنعيم كصحيح معاوية بن عمار عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «من اعتمر من التنعيم فلا يقطع التلبية حتى ينظر إلى المسجد» «۲» و إطلاقه يشمل من خرج من مكة إليه للعمرة و من كان خارجا عنها و بدا له الإتيان بالعمرة كما أن الظّاهر انّه ليس ذلك لخصوص التنعيم بل هو حكم مطلق الاعتمار من أدنى الحلّ كما يدلّ عليه إطلاق الصحيح الآتى و كصحيح عمر بن يزيد عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «من أراد أن يخرج من مكة ليعتمر أحرم من الجعرانة و الحديبية أو ما أشبههما و من خرج من مكة يريد العمرة ثمّ دخل معتمراً لم يقطع التلبية حتى ينظر إلى الكعبة» «۳» و يستفاد منه أن ذلك حكم الاعتمار من أدنى الحل الخارج من مكة و لا خصوصية للخروج منها إليه كما يدل عليه إطلاق الصحيح السابق. و كمرسلة المفيد فى المقنعة قال: «سئل (عليه السلام) عن الملبى بالعمرة المفردة

---

(۱)- جواهر الكلام: ۱۸/ ۲۷۷.

(۲)- وسائل الشيعة: ب ۴۵ من أبواب الاحرام ح ۴.

(۳)- تهذيب الاحكام: ۲/ ۹۵ ح ۳۱۵.

فقه الحج (للصافى)، ج۳، ص: ۹۳

بعد فراغه من الحج متى يقطع تلبيته؟ فقال: إذا رأى (زار) البيت». «۱»

و ليس فى الأخبار ما يعارض هذه الرّوايات فلا بد من الحكم على طبقها و لا وجه لان يكون الحكم بها و بغيرها ممّا يدلّ بالإطلاق على جواز قطع التلبية للمعتمر

من أدنى الحل إذا دخل بيوت مكة لأن إطلاقه يقيّد بهذه الرّوايات.

و من روايات الباب ما يدل على أنّ المعتمر يقطع التلبية إذا دخل الحرم مثل موثقة إبراهيم بن أبى سمال (ك خ) عن معاوية بن عمار عن أبى عبد الله (عليه السلام) فى حديث قال: «و إن كنت معتمراً فاقطع التلبية إذا دخلت الحرم» «۲» و صحيح عمر بن يزيد عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «من دخل مكة مفرداً للعمرة فليقطع التلبية حين تضع الإبل أخفافها فى الحرم» «۳» و معتبرة زرارة عن أبى جعفر (عليه السلام) الّتى وصفها فى الجواهر بالإرسال لأن سنده هكذا حميد بن زياد «۴» عن ابن سماعة «۵» عن غير واحد عن أبان «۶» عن زرارة عن أبى جعفر (عليه السلام): «يقطع التلبية المعتمر إذا دخل الحرم» «۷».

و لكن الظّاهر انّه لا يضر مثل ذلك الارسال باعتبار الحديث لو لم نقل بأنّه يزيد فى اعتباره و كيف كان تدلّ على قطع التلبية فى العمرة إذا دخل الحرم و لو توهم إطلاق حكمه للمتمتع بالعمرة فهو يقيد بما ورد فى عمرة التمتّع.

---

(۱)- وسائل الشيعة: ب ۴۵ من أبواب الاحرام ح ۱۳.

(۲)- وسائل الشيعة: ب ۴۵ من أبواب الاحرام ح ۱.

(۳)- وسائل الشيعة: ب ۴۵ من أبواب الاحرام ح ۲.

(۴)- من الثامنة عالم جليل ثقة...

(۵)- من السابعة الحسن بن محمّد واقف كثير التصانيف.

(۶)- ابن عثمان الاحمر من الخامسة فاسد المذاهب من أصحاب الإجماع.

(۷)- وسائل الشیعة: ب ۴۵ من أبواب الاحرام ح ۵ و الکافی: ۴/ ۵۳۷ راجع جواهر الکلام: ۱۸/ ۲۷۷.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۹۴

و مثل خبر مرازم عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: «یقطع صاحب العمرة المفردة التلبیة إذا وضعت الإبل أخفافها فی الحرم». «۱»

و فی قبال هذه الرّوایات روایات تدل علی قطع المعتمر التلبیة إذا نظر إلی بیوت مکّة کما رواه الشیخ بإسناده عن محسن بن أحمد «۲» عن یونس بن یعقوب «۳» «قال: سألت أبا عبد الله (علیه السلام) عن الرجل یعتمر عمرة مفردة من أین یقطع التلبیة؟ قال: إذا رأیت بیوت ذی طوی (مکّة خ) فاقطع التلبیة» «۴».

و صحیح الفضیل قال: «سألت أبا عبد الله (علیه السلام) قلت: دخلت بعمرة فأین أقطع التلبیة؟ قال: حیال العقبة عقبة المدنیین فقلت: أین عقبة المدنیین؟ قال: بحیال القصارین «۵».

و ما رواه عبد الله بن جعفر «۶» فی قرب الإسناد عن محمد بن الحسین بن أبی الخطاب «۷» عن أحمد بن محمد بن أبی نصر «۸» قال: و سألته (یعنی أبا الحسن الرضا (علیه السلام)) عن الرجل یعتمر عمرة المحرم من أین یقطع التلبیة؟ قال: کان أبو الحسن (علیه السلام) یقطع التلبیة إذا نظر إلی بیوت مکة» «۹».

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۴۵ من ابواب الاحرام ح ۶.

(۲)- من السادسة لم یرد فیه توثیق.

(۳)- من الخامسة ثقة.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۵ من أبواب الاحرام ح ۳ و تهذیب الاحکام: ۵/ ۹۵، ح ۳۱۴/ ۱۲۲.

(۵)- وسائل الشیعة: ب ۴۵ من أبواب الاحرام ح ۱۱ و تهذیب الاحکام: ۵/ ۹۶، ح ۳. ۱۶/ ۱۲۴.

(۶)- من کبار الثامنة ثقة شیخ القمیین...

(۷)- من السابعة جلیل القدر عظیم من اصحابنا...

(۸)- من السادسة عظیم المنزلة...

(۹)- قرب الاسناد: ۳۷۹ ح ۱۳۳۷ و وسائل الشیعة ب ۴۵ من ابواب الاحرام ح ۱۲.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۹۵

و بملاحظة الجمع بین هذه الطائفة و الطائفة السابقة افتی الصدوق بالتخییر فقال: هذه الأخبار کلّها صحیحة متفقة لیست بمختلفة و المعتمر عمرة مفردة فی ذلک بالخیار یحرم من أی میقات من هذه المواقیت شاء و یقطع التلبیة فی أی موضع من

هذه المواضع شاء و هو موسع علیه و لا حول و لا قوّة الّا بالله العلی العظیم.

و قد استشکل فی ذلک بأن القول بالتخییر متفرع علی التنافی و التکافؤ و هو مفقود فیما نحن فیه لأن خبر یونس بن یعقوب ضعیف بمحسن بن أحمد فإنّه لم یوثق فی کتب الرّجال و التعبیر عنه بالموثق اشتباه و أما صحیح الفضیل فلیس فیه التصریح بالعمرة المفردة و إنّما یدل علیها بالإطلاق فیقید إطلاقه بما دلّ علی قطع التلبیة فیها عند دخول الحرم بل یمکن دعوی إجماله و انه سؤال عن واقعة نفسه الّتی کانت معلومة بین السائل و المجیب و أمّا روایة البزنطی فاطلاقها یشمل من ابتدأ بالعمرة من خارج الحرم و من أحرم من التنعیم و غیره فیقید بما یدلّ علی حکم من أحرم من خارج الحرم و هذا الجواب یأتی أیضاً فی خبر یونس بن یعقوب و علی ذلک فالحکم بقطع التلبیة عند دخول الحرم إذا کان أحرم من خارجه و قطعها عند النظر إلی بیوت مکة إذا أحرم للعمرة من أدنی الحلّ وجیه و موافق الاحتیاط و الله هو العالم.

[مسألة ۲۲] کیفیة تکرار التلبیة

مسألة ۲۰: لا ریب انَّه لا یلزم فی تکرار التلبیة أن تکون بالصور المعتبرة فی انعقاد الإحرام بها التی قال الامام (علیه السلام) فی صحیح معاویة بن عمّار انّه لا بد منها فیجوز الاکتفاء بسائر صیغها المرویة فی الرّوایات فیکفی مثلا لبیک اللّهم لبیک أو لبیک اله الحق لبیک أو لبیک کشاف الکرب العظام أو غیرها بل یکفی غیر الصور المذکورة فی الرّوایات مثل

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۹۶

لبیک اله العالمین لبیک یا رحمان یا رحیم. لبیک یا ذا المن و الإحسان و یا ذا العفو و الغفران.

و استدل للاکتفاء بذلک بمثل ما فی صحیح معاویة بن عمار: «و ان ترکت بعض التلبیة فلا یضرک غیر أنّ تمامها أفضل» «۱»

و فیه: ان ظاهره و ظاهر اطلاق الروایات جواز بعض التلبیات المذکورة فی الصحیح بل لا یخلو من الدلالة علی أنّ الفضل لبعض الصیغ المذکورة فی الرّوایات.

و فیه: ایضاً انّ الإطلاق لو وجد فی بعض الرّوایات یکون منصرفاً إلی التلبیّات المأثورة.

و بعد ذلک کلّه نقول أنّ ما یستفاد من سیاق الرّوایات استحباب مطلق التلبیة و استحبابها بالصور المذکورة فی الرّوایات فلا یقید بها استحبابها المطلق حتی و ان قال لبیک خلافاً لمن اشکل فی ذلک من المحشین العظام علیهم رضوان الله تعالی.

[مسألة ۲۳] الشک فی اتیان التلبیة صحیحة

مسألة ۲۱: إذا اتی بالتلبیة و شک بعد الإتیان بها انَّه اتی بها صحیحة ام لا؟ یبنی علی الصحة لقاعدة الفراغ العامة الجاریة فی جمیع الابواب.

و أمّا إذا شک فی أنّه أتی بالتلبیة ام لا یجب علیه الإتیان بها إذا لم یتجاوز المحل کما إذا شک و هو فی المیقات و أمّا إذا خرج عن المیقات و هو مشتغل بالتلبیات المستحبة أو وصل إلی مکة و شک مثلا فی حال الطواف فلا یعتد بشکه لقاعدة التجاوز.

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۴۰ من ابواب الاحرام ح ۲.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۹۷

و لکن لا- یترک الاحتیاط فیما إذا شک فی الإتیان بها و لم یدخل فی الأعمال الواجبة المترتبة علیها بالرجوع إلی المیقات و إتیان التلبیة فیه و إن لم یمکن فیرجع إلیه ما امکن و إلّا فیلبی من مکانه کالناسی هذا و إن شک فی التلبیة و هو فی المیقات لا یحرم علیه فعل ما یحرم علیه بالإحرام.

[مسألة ۲۴] الشک فی التلبیة بعد الاتیان بموجب الکفارة

مسألة ۲۴: من أتی بموجب الکفارة و شک فی أن ذلک کان منه بعد التلبیة حتّی تجب علیه أو قبلها فلا تجب؟

فإن کانا مجهولی التاریخ أو کان تاریخ التلبیة مجهولا لم تجب علیه لتعارض استصحاب عدم التلبیة إلی زمان إتیان موجب الکفارة مع استصحاب عدم إتیان موجبها إلی زمان التلبیة و عدم ترجیح أحدهما علی الآخر فی صورة کونهما مجهولی التاریخ فالأصل براءة

ذمّته عن الکفارة و فی صورة کون تاریخ التلبیـة مجهولا و تاریـخ ارتکاب الموجب معلوماً یجری استصـحاب عـدم التلبیـة إلی تاریخ ارتکاب الموجب فلا تجب الکفارة و أمّا إذا کان تاریخ اتیان الموجب مجهولا و تاریخ التلبیة معلوماً فاستصحاب عدم اتیان الموجب إلی تاریخ التلبیة لا یقتضی وقوعه بعد التلبیة.

و أمّا التمسک باصالة تأخر الحادث بأن یقال بحدوث الموجب و تأخره عن تاریخ التلبیة بمقتضـی اصالة التأخر فلا اعتداد بها لا أصلا و لا فرعاً أمّا من حیث الکبری و الاصل فلا دلیل علی اعتبار هذا الأصل مضافاً إلی ان التأخر أیضاً

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۹۸

حادث و مقتضـی الأصل عـدم حـدوثه و أمّا فرعاً و من حیث الصـغری فاصالة تأخر الحادث تثبت حدوثه بعد یوم الخمیس مثلا الّذی وقع فیه التلبیة و لکن لا یثبت بها انّ حدوث الموجب کان بعد التلبیة إلا علی القول بالأصل المثبت.

هذا کلّه علی ما بنی علیه الشیخ (قدس سره) من سقوط- الاستصحاب فی مجهولی

التاریخ بالتعارض «۱».

و أمّا علی مختـار صاحب الکفایـة (قـدس سـره) «۲» فلیس المقـام مقـام اجراء الاستصـحاب للشـک فی اتصـال زمـان الشک بالیقین فالتمسک بالاستصحاب فیه تمسک بعموم العام فی الشبهة المصداقیة.

و یوضـح مـا أفـاده بـأن یقـال: إنـا نفرض ثلاث ساعات متوالیـة ففی الساعـة الأولی نکون بالیقین علی عـدم الإتیان بالتلبیـة و بموجب الکفـارة معـاً و فی الساعـة الثانیـة نعلم باتیـان واحـد منهما علی سبیل الإجمال و فی الساعـة الثالثـة نعلم بإتیان واحـد آخر منهما أیضـاً بالإجمال و لا علی التعیین و علیه نشک فی کل منهما (التلبیة و موجب الکفارة) انّه هل استمر عدمه إلی زمان وجود الآخر.

و بعبـارة اخری هل حـدث فی زمان حـدوث الأخر أم لا؟ لا ریب فی اننا لو علمنا بتاریـخ حـدوث الأخر نستصـحب عـدم حـدوث ما شککنـا فی حـدوثه عنـد حـدوث الآخر و ذلـک لاتصـال زمان الشک فیه بالیقین و أمّا حیث کان حـدوث الموجب للکفارة و التلبیة مجهولی التاریـخ، نشک فی حـدوث کل منهما فی زمان الآخر و یمکن أن یکون ذاک الآخر الذی نشک فی حدوث التلبیة فی زمانه وجد فی الساعة

---

(۱)- فرائد الاصول: السابع من تنبیهات للاستصحاب.

(۲)- کفایة الاصول: الحادی عشر من تنبیهات الاستصحاب.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۹۹

الثانیـة أو الثالثـة و انه إن وجـد فی الساعة الثانیة یکون زمان الشک فیه متصـلا بالیقین و إن وجد فی الساعة الثالثة انتقض یقیننا بعدمه بـالیقین بوجوده و یکون الشـک فیه فی الساعـة الثالثـة منفصـلا عن الیقین بعـدمه و یکون اتصـال زمان الشک بالیقین مشـکوکاً فیه و التمسک بقوله (علیه السلام): «لا تنقض الیقین بالشک» لإجراء استصحاب عدمه تمسک بالعموم فی الشبهة المصداقیة.

و بعبارة اخری نقول بعـد العلم بعـدم التلبیـة و ارتکاب الموجب للکفارة فی الساعة الاولی الشک یقع فی ان التلبیة هل وجد فی زمان ارتکاب الموجب الّذی مردد بین کونه الساعة الثانیة أو الثالثة فإن کان هو الساعة الثانیة یکون الشک فی وقوع التلبیة فیه متصـلا بزمان الیقین بعدمه و إن کان هو الساعة الثالثة یکون الشک فی وقوع التلبیة فیه منفصـلا عن زمان الیقین بعدمه لانتقاضه بوجودها فی الساعة الثانیـة و هکذا یجری الکلام فی الشک فی وقوع الموجب فی زمان التلبیة فلا مجال لجریان الاستصـحاب بالنسـبة إلی عدم کل منهما فی زمان الآخر للشک فی اتصال زمان الشک بالیقین فمقتضی الأصل ایضاً البراءة عن الکفارة.

و لا ـ فرق فی ذلـک أی عـدم جواز التمسک بالاستصـحاب علی هـذا المبنی أن یکون الأثر مترتباً علی إجراء الأصل فی کل منهما أو علی واحد منهما.

نعم علی مسلک الشیخ یجری الاستصحاب إذا کان الأثر مترتباً علی واحد منهما لعدم التعارض.

ثمّ إنه قال بعض الأعاظم: (إنّ فی توارد الحالتین جریان الأصلین و تعارضهما یتوقف علی ترتب الأثر لکلّ منهما فإن جریانهما معاً غیر ممکن و فی أحدهما دون الأخر ترجیح بلا مرجّح، و أما إذا کان الأثر مترتباً علی أحدهما دون الأخر فلا مانع من جریان الأصل فیه و الرجوع إلیه سواء کان المورد من موارد

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۰۰

مجهولی التاریخ أو کان أحدهما معلوماً و الآخر مجهولا و مقامنا من هذا القبیل لأن ارتکاب الأفعال المنهیة قبل التلبیة لا أثر له و إنما الأثر یترتب بعد التلبیة، فلو شک فی أنه هل ارتکب محرما بعد التلبیة لیترتب علیه الکفارة أو لم یرتکب شیئاً لم تجب علیه الکفارة لأصالة عدم الارتکاب بعد التلبیة و لا تعارض باصالة عدم الارتکاب قبل التلبیة لعدم ترتب الأثر علی ذلک فأحد الأصلین لا أثر له فلا یجری

و الأصل الآخر الّذی یترتب علیه الأثر یجری سواء کان المورد مجهول التاریخ أو معلومه و لا مجال للرجوع إلی البراءة بعد إمکان جریان الأصل الموضوعی). «۱»

و یمکن أن یقال فی جوابه: إن الشّک واقع فی أن الفعل المحرم الّذی لا شکّ فی وقوعه وقع بعد التلبیة أو قبلها لا ان الفعل المحرّم قبل التلبیة وقع ام لا یقع حتی یقال بعدم ترتب الأثر علی استصحاب عدم وقوعه أو أنه وقع بعد التلبیة أم لم یقع حتّی یستصحب عدم وقوعه و عدم ارتکابه و یترتب علیه عدم وجوب الکفارة.

فعلی الصورة الأولی نقول: ان مقتضی استصحاب عدم وقوع الفعل المعلوم وقوعه إلی حین التلبیة وقوعه بعد التلبیة فیترتب علیه الکفارة و مقتضی استصحاب عدم وقوع التلبیة إلی حین وقوعه وقوع التلبیة بعده و إن شئت قل: وقوعه قبلها و الاثر المترتب علیه عدم وجوب الکفارة و بذلک یقع التعارض بین الاستصحابین و یسقطان به عن الحجیة.

هذا و یمکن أن نقول بعدم وجوب الکفارة فی جمیع الصور الأربع سواء کان مؤدی الاستصحاب وقوع التلبیة بعد ارتکاب موجب الکفارة أو وقوعه بعد التلبیة إلا علی القول بالأصل المثبت أمّا إذا کان کلاهما مجهولی التاریخ فاستصحاب عدم

---

(۱)- معتمد العروة: ۲/ ۵۵۸.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۰۱

التلبیة إلی زمان ارتکاب الموجب لا یثبت به کون التلبیة بعد ارتکاب الموجب و استصحاب عدم الموجب إلی زمان التلبیة لا یثبت به کون الموجب بعد التلبیة و کذا إذا کان تاریخ التلبیة مجهولا- لا یثبت باستصحاب عدمها إلی زمان الارتکاب المعلوم کونها بعد ارتکاب الموجب و لو کان زمان ارتکاب الموجب مجهولا لا یثبت باستصحاب عدمه إلی زمان التلبیة المعلوم وقوعه بعد التلبیة فعلی ذلک کلّه المرجع

فی المسألة هو البراءة عن وجوب الکفارة.

[الثالث من واجبات الإحرام لبس الثوبین]

اشارة

الثالث من واجبات الإحرام لبس الثوبین

قال فی الجواهر: (بلا خلاف أجده فیه کما اعترف به فی المنتهی و المدارک بل فی التحریر الإجماع علی ذلک بل قصّر الشیخ و بنو حمزة و البراج و زهرة و سعید، الإحرام فی ثوب علی الضرورة بل عن القاضی منهم التصریح بعدم جواز الإحرام فی ثوب إلا لضرورة، کل ذلک مضافاً إلی الأمر بلبس الثوبین فی المعتبرة المستفیضة کصحیحی ابنی عمار «۱» و وهب «۲»، و صحیح هشام بن الحکم «۳» و غیرها و إن کان هو فی سیاق غیره مما علم ندبه خصوصاً بعد ملاحظة ما سمعته من الإجماع و إلی التأسی بالنبی (صلی الله علیه و آله و سلم) و أئمة الهدی (علیهم السلام) فإن ثوبی رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) اللذین أحرم فیهما کانا یمانیین عبری و أظفار و فیهما کفن علی ما رواه ابن عمار «۴» عن الصادق (علیه السلام) و فی مرسل الحسن بن علی عن بعض اصحابنا عن بعضهم (علیهم السلام) «أحرم رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) فی

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۶ من أبواب الاحرام ح ۴.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۷ من أبواب الاحرام ح ۳.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۸ من ابواب الاحرام ح ۱.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۲۷ من ابواب الاحرام ح ۲.

ثوبی کرسف» «۱» فما فی کشف اللثام من أن لبس الثوبین إن کان علی وجوبه إجماع کان هو الدلیل و إلا فالأخبار الّتی ظفرت بها لا تصلح مستنداً له مع ان الأصل العدم و کلام التحریر و المنتهی یحتمل الاتفاق علی حرمة ما یخالفهما و التمسک بالتأسی أیضا ضعیف فإنّ اللبس من العادات إلی أن یثبت کونه من العبادات و فیه الکلام-

لا یخفی علیک ما فیه. «۲»

أقول: أمّا الاستدلال بالإجماع فلا یتم بعد احتمال کون مستند القائلین بالوجوب الرّوایات إلا أن یدعی أن المغروس فی الأذهان من العصر الأول وجوب لبس الثوبین بحیث کان المسألة عندهم بمکان من الوضوح غنیة عن السؤال.

و أمّا الرّوایات فمما أشار إلیه فی الجواهر صحیح بن عمّار عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: «إذا انتهیت إلی العقیق من قبل العراق أو إلی الوقت من هذه المواقیت و أنت ترید الإحرام إن شاء الله فانتف إبطک و قلّم أظفارک و اطل عانتک و خذ من شاربک و لا یضرک بأی ذلک بدأت ثمّ استک و اغتسل و البس ثوبیک و لیکن فراغک من ذلک أن شاء الله عند زوال الشمس و إن لم یکن عند زوال الشمس فلا یضرک غیر إنّی أحبّ أن یکون ذلک مع الاختیار عند زوال الشمس» «۳».

و فی الاستدلال به أن وقوع الأمر بلبس الثوب فی سیاق الاوامر المتعددة بغیره من المستحبات یمنع عن انعقاد ظهوره فی الوجوب.

و صحیح معاویة بن وهب قال: «سألت أبا عبد الله (علیه السلام) عن التهیؤ للإحرام؟ فقال: اطل بالمدینة فإنّه طهور و تجهّز بکل ما ترید و إن شئت استمتعت بقمیصک

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۲۷ من ابواب الاحرام ح ۳.

(۲)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۲۳۲.

(۳)- الکافی: ۴/ ۳۲۶ وسائل الشیعة: ب ۶ من أبواب الاحرام ح ۴.

حتّی تاتی الشجرة فتفیض علیک من الماء و تلبس ثوبیک إن شاء الله «۱».

و لا دلالة فیه أیضاً علی وجوب لبس الثوبین غایة الأمر یدلّ علی وجوب خلع مثل القمیص.

و أما صحیح هشام بن الحکم الّذی أشار إلیه إن کان ما رواه عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: «مر موسی النبی (علیه السلام) بصفائح الروحاء علی جمل احمر خطامه من لیف علیه عباءتان قطوانیتان و هو یقول: لبیک یا کریم لبیک قال: و مرّ یونس بن متی... و مرّ عیسی بن مریم ... و مرّ محمد: بصفاح الروحاء و هو یقول: لبیک ذا المعارج لبیک» «۲».

فلیس فیه ما یدل علی وجوب لبس الثوبین.

و لعل کان مراده صحیح هشام بن سالم قال: «أرسلنا إلی أبی عبد الله (علیه السلام) و نحن جماعة و نحن بالمدینة أنا نرید أن نودعک فأرسل إلینا أن اغتسلوا بالمدینة فإنّی أخاف أن یعز الماء علیکم بذی الحلیفة فاغتسلوا بالمدینة و البسوا ثیابکم الّتی تحرمون فیها ثمّ تعالوا فرادی أو مثانی» «۳» و لکن دلالته ایضاً علی وجوب لبس الثوبین بل استحبابه ممنوعة کغیره و التأسی بالنبی (صلی الله علیه و آله و سلم) و بأئمة الهدی (علیهم السلام) محبوب مطلوب مطلقاً لکن وجه أفعالهم (علیهم السلام) من الوجوب و الندب لا یعرف بمجرد أفعالهم.

و ما رواه ابن عمار عن الصادق (علیه السلام) قال: «کان ثوبا رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) الذین أحرم فیهما یمانیین عبری و أظفار و فیهما کفن» «۴» لا یدلّ علی الوجوب کما لا یخفی.

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۷ من أبواب الاحرام ح ۳.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۴۰ من أبواب الاحرام ح ۶.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۸ من أبواب الاحرام ح ۱.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۲۷ من أبواب الاحرام ح ۲.

و کذا مرسل الحسن بن علی «۱» أیضا فإن غایة ما یستفاد منه رجحان الإحرام أو اباحته فی ثوب الکرسف، إذاً فالاستدلال بالروایات لا یکفی فی إثبات الوجوب لعدم ظهورها فی ذلک و هذا یقوی حجیة الإجماع فی المسألة لعدم وجود

خبر ظاهر فی الوجوب یکون دلیلاً للمجمعین فالظاهر انّ وجوب لبسهما کان مفروغاً عنه عند الجمیع و لا ریب ان ذلک مقتضی الاحتیاط فلا یترک فی مثل المسألة و الله هو العالم.

[فروع]

[الفرع الأول] کیفیة ثوبی الاحرام

ثمّ ان هنا فروع الاول: بناء علی وجوب الاتزار و الارتداء بل و استحبابهما هل یکفی فی أداء الوجوب أو الاستحباب الاتزار و الارتداء بثوب واحد أو لا بدّ و أن یکون بثوبین قال الشهید أعلی الله درجته فی الدروس:

(و لو کان الثوب طویلا فاتزر ببعضه و ارتدی بالباقی أو توشّح به أجزأ). «۲»

و لکن الظّاهر مما حکی فی الجواهر عن الشیخ و بنو حمزة و البراج و زهرة و سعید قصر الإحرام فی ثوب علی الضرورة قال: (بل عن القاضی منهم التصریح بعدم جواز الإحرام فی ثوب إلّا لضرورة). «۳»

فالظّاهر أن المسألة لیست إجماعیّة و مقتضی الجمود علی النصوص وجوب الثوبین إلّا أن یقال: أن ذلک کان حسب جریان العادة بالاتّزار و الارتداء بهما و إلّا فلا فرق بین الثوبین و الثوب الّذی یشمل من الجسم ما یشملاه و مقتضی الأصل

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۲۷ من ابواب الاحرام ح ۳.

(۲)- الدروس الشرعیة ۱/ ۳۴۴.

(۳)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۲۳۳.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۰۵

عدم تقید الاتزار و الارتداء بثوبین فیکفی الإتیان بالأقل و هو ثوب واحد.

و یمکن أن یکون مراد من قال بعدم جواز الإحرام فی ثوب واحد إلّا فی الضرورة الاکتفاء بالإزار مع إمکان الأزید لا عدم جوازه فی ثوب طویل یتزر

ببعضه و یرتدی بالباقی کما اختاره الشهید و لکن استقرار السیرة علی الارتداء و الاتزار بثوبین و الأمر بهما فی الرّوایات دون ذکر و سؤال فیها عن الاکتفاء بثوب واحد یمنعنا عن الجزم علی کفایة ثوب واحد فالاحتیاط لا یجوز ترکه فی حال الاختیار.

[الفرع الثانی] اشتراط الاحرام بلبس الثوبین

الفرع الثانی قال الشهید رفع الله درجته فی الدروس: (و هل اللبس من شرائط الصحَّة حتی لو أحرم عاریاً أو لابساً مخیطاً لم ینعقد نظر، و ظاهر الاصحاب انعقاده حیث قالوا: لو أحرم و علیه قمیص نزعه و لا یشقه و لو لبسه بعد الإحرام وجب شقّه و اخراجه من تحت کما هو مروی و ظاهر ابن الجنید اشتراط التجرد) «۱».

أقول: الکلام یقع فی المقامین.

المقام الأول: فی أن التجرد من لبس المخیط هل هو شرط فی انعقاد الإحرام أم لا: فما یستفاد من الرّوایات عدم اشتراطه به ففی صحیح معاویة بن عمار عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: «یوجب الإحرام ثلاثة أشیاء التلبیة و الإشعار و التقلید فإذا فعل شیئاً من هذه الثلاثة فقد أحرم». «۲» و إطلاقه ینفی اشتراط- انعقاده بالتجرد کما ینفی

---

(۱)- الدروس الشرعیة: ۱/ ۳۴۵.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۱۲ من أبواب أقسام الحج ح ۲۰.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۰۶

اشتراطه بلبس الثوبین.

و فی صحیحه الآخر «۱» الّذی رواه ابن أبی عمیر عنه و و عن غیر واحد عن

أبی عبد الله (علیه السلام): «فی رجل أحرم و علیه قمیصه؟ فقال: ینزعه و لا یشقه، و إن کان لبسه بعد ما أحرم شقّه و أخرجه مما یلی رجلیه»، و ظاهره عدم اشتراط- انعقاد الإحرام بالتجرد اذ لو کان مشروطاً به لکان الجواب إنَّه یعید إحرامه نعم یمکن أن یقال: بأن الظّاهر أنه کان جاهلا بالحکم أو هو مطلق بالنسبة إلی الجاهل و الناسی.

و هل یقید اطلاق صحیحه الاولی و إطلاق الثانی علی القول به بصحیح عبد الصمد بن بشیر عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: «جاء رجل یلبّی حتی دخل المسجد و هو یلبّی و علیه قمیصه فوثب إلیه أناس من أصحاب أبی حنیفة فقالوا: شقّ قمیصک و أخرجه من رجلیک فإنّ علیک بدنة، و علیک الحج من قابل، و حجّک فاسد فطلع أبو عبد الله (علیه السلام) فقام علی باب المسجد فکبر و استقبل الکعبة فدنی الرجل من أبی عبد الله (علیه السلام) و هو ینتف شعره و یضرب وجهه فقال له أبو عبد الله (علیه السلام) أسکن یا عبد اللّه فلمّا کلمه- و کان الرجل اعجمیّاً- فقال أبو عبد الله (علیه السلام) ما تقول: قال: کنت رجلا أعمل بیدی فاجتمعت لی نفقة فجئت أحج لم أسأل أحداً عن شیء فأفتونی هؤلاء أن أشقّ قمیصی و أنزعه من قبل رجلی و أنّ حجّی فاسد و انَّ علی بدنة فقال له:

متی لبست قمیصک أ بعـد ما لبّیت أم قبل؟ قال: قبل أن ألبّی قال: فاخرجه من رأسک فإنّه لیس علیک بدنـة، و لیس علیک الحجّ من قابـل أیّ رجل رکب أمراً بجهالـة فلا شـیء علیه طف بالبیت سـبعاً و صلِّ رکعتین عنـد مقام إبراهیم (علیه السـلام) واسع بین الصـفا و المروة و قصر من شعرک فإذا کان یوم الترویة فاغتسل و أهلِّ بالحجّ

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۴۵ من ابواب تروک الاحرام ح ۲.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۰۷

و اصنع کما یصنع الناس». «۱»

فإنه یدل علی أنّ صـحة الحج و عدم الکفارة إذا هو أحرم فی قمیصه مشـروطان بالجهل و مفهومه عدم صحة الحج و وجوب الکفارة إذا لم یکن ذلک عن الجهل و هذا

هو معنی اعتبار التجرد عن المخیط فی الإحرام.

هذا و یمکن أن یقال: أنّ الحکم بعدم الکفارة فی صورة الجهل بالحکم الّذی یستفاد منه أن علیه الکفارة إذا کان عالماً بوجوب النزع حکم ترکه نزع القمیص بعد الإحرام و اسـتمرار التقمّص به فلا تدلّ علی شـرطیّة التجرد فی حصول الإحرام کما أنّ صـحیح ابن عمّار الثانی أیضاً یـدلّ علی أنه ینزع اللباس الّـذی هو فیه عنـد الإحرام و التلبیـة و لا یشـقّه و بعبارة أخری سؤال السائل بقرینة الجواب راجع إلی کیفیّة نزعه و لا یستلزم ذلک کون التجرید عن المخیط واجباً فی حال الإحرام شرطاً أو تعبداً نعم یجب ذلک بعد انعقاد الإحرام.

لا یقال: قوله و لیس علیک الحج من قابل یدل علی شرطیّة التجرّد فی انعقاد الإحرام و صحّة الحج.

فانه یقال: ان الحکم بعـدم الحـج من قابل مطلق لا یـدور مـدار الجهل بوجوب نزع القمیص فان ترک ذلک عالماً أیضا لا یفسد حجَّه حتَّی یترتب علیه الحج من قابل.

مضافا الی انه یمکن ان یقال: اذا کان المنطوق و ما یترتب بجهالـة سالبـة کلیـة یکون مفهومه موجبـة جزئیـة یعنی اذا لم ترکبه بجهالة فعلیه شیء فیمکن

(۱)- تهذیب الاحکام: ۵/ ۷۲ ح ۲۳۹/ ۴۷ وسائل الشیعة: ب ۴۵ من أبواب تروک الاحرام ح ۳.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۰۸

ان یکون ما علیه الکفارة لا بطلان الحج.

فتحصل من ذلک کلِّه أنّ التجرد عن المخیط لیس شرطاً فی انعقاد الإحرام نعم یجب تکلیفاً نزعه بعد انعقاده.

المقام الثانی: فی أن وجوب لبس الثوبین هل تعبدیّ حتّی ینعقد الإحرام بدونهما أو شـرطیّ لا ینعقد الإحرام بدونه و إن شئت قل: هل لبس الثوبین فی حال إنشاء الإحرام و التلبیـة شـرط- من شـرائط الإحرام فلا یتحقق الّا به أو هو کسائر الأعمال الواجبة فی الحج ممّا لا یضـر فقـده مطلقـاً أو فی الجملـة بالإـحرام و الحـج، ظاهر ما تعلق الأمر باتیانه فی ضـمن الواجبات کونه من أجزاء الواجب الواجبـة أو المسـتحبة فإذا کان واجباً یحکم بأنه من أجزائه الواجبـة فلا بـدّ من الإتیان به و لا یجزی ما کان فاقداً له أمّا فی الحج حیث إنّ أکثر ما فیه من الواجبات لا یترتب علی

ترکه بطلانه إمّا مطلقاً أو فی صورة الجهـل و النسیان فلاـ یـدل مجرد وجوب فعـل فیه علی اشتراطه به أو علی کونه جزء من أجزائه یفوت بفوته الحـج فلا بـدَّ من ملاحظـة دلیل الحکم و اسـتظهار کیفیّة الوجوب منه و قد ثبت فی محلّه أن قضـیّة إطلاق الصـیغة کون الوجوب نفسـیّاً و ذلـک لأنَّ وجوب شـیء للغیر أمر زائـد علی نفس الوجوب یحتاج إلی التنبیه علیه بخلاف النفسـی فانه لیس فیه امر زائد علی نفسه.

فعلی هـذا مقتضـی إطلاق الأمر بالثوبین كون الوجوب المسـتفاد منه نفسیاً هـذا مضافاً إلی ما فی الرِّوایات من الدلالهٔ علی ذلك منها صحیـح معاویـهٔ بن عمـار الأول الّـذی سـبق ذكره فی المقام الأوّل بل و صـحیحه الثانی «فی رجل أحرم و علیه قمیصه فقال ینزعه و لا یشـقه و إن كان لبسه بعـد ما أحرم شـقّه و أخرجه ممّا یلی رجلیه» فإنه یسـتفاد من السؤال و الجواب صـحهٔ الإحرام فی القمیص و انما السائل سئل عن كیفیهٔ نزع المخیط إذا وقع الإحرام فی المخیط لانه إن أخرجه من رأسه یقع فی محذور

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۰۹

ستر الرأس.

و أما تقیید هذا الصحیح بصحیح عبد الصمد الّذی مرَّ ذكره كما حكی عن الحدائق فیظهر جوابه مما ذكرناه فی المقام الأول.

و أما الاسـتناد بصـحیح آخر لمعاویهٔ بن عمار عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: «إن لبست ثوباً فی إحرامك لا یصلح لك لبسه فلبّ و أعد غسـلك و إن لبست قمیصاً فشـقّه و أخرجه من تحت قدمیك» «۱» لبطلان التلبیـهٔ إذا لم یكن لابساً لثوبی الإحرام فلا یصحّ لأنَّ الظّـاهر أن السـؤال فیه وقع عن لبس الثـوب الّـذی لاـ یصـلح للمحرم لبسه بعـد تحقّق الإـحرام كمـا یـدل علیه الحكم بشق القمیص و إخراجه من تحت قدمیه

فالظـاهر انّ مفـاده الفرق بیـن القمیص و غیره مـن الثیـاب كالقبـاء و أمـا تجدیـد التلبیـهٔ و الغسـل فی هـذه الصـورهٔ فهـو محمـول علی الاستحباب و الله هو العالم.

[الفرع الثالث] وجوب لبس ثوبی الاحرام علی المرأة

الفرع الثـالث: هل وجوب لبس الثوبین علی القول به مختصّ بالرّجل أو یعم المرأهٔ؟ و لیقـدم علی البحث فیه البحث عن وجوب أصـل اللبس علیها فلا ینعقد إحرامها عاریهٔ عن اللّباس و لو لم یكن الناظر المحترم أو ینعقد ذلك فی حال عریها عن اللّباس.

و یمكن إجراء البحث علی نحو یشمل الجنسین (الذكر و الأنثی) بأن نقول: علی القول بعدم وجوب لبس الثوبین حتی علی الرجل هل یجب ستر العورهٔ فی حال الإحرام و التلبیهٔ بالوجوب النفسی أو الشرطی أم لا؟

---

(۱)- وسائل الشیعهٔ: ب ۴۵ من ابواب تروك الاحرام ح ۵.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۱۰

یمكن أن یقـال: إذا حملنـا الرّوایـات الّتی فیهـا الأـمر باللبس علی ما جرت به العادهٔ و وجوب الستر عن الناظر المحترم یمكن أن یقال بانعقاد الإحرام فی حال التجرّد عن اللّباس إذا لم یكن هنا الناظر المحترم بل و یمكن أن یقال: ینعقد و إن كان عند الناظر المحترم.

و علی ذلـك لاـ دلیل علی شـرطیّهٔ ذلك فی تحقّق الإحرام فالأصل البراءهٔ عنه و لا یـدلّ علی وجوب ستر العورهٔ ما یـدل علی وجوب لبـاس الإـحرام علی المرأهٔ كموثّق یعقوب بن یونس قـال: «سـئل أبـا عبـد الله (علیه السـلام) عن الحائض تریـد الإحرام؟ قال: تغتسل و تستثفر و تحتشـی بالكرسف و تلبس ثوباً دون ثیاب إحرامها» «۱» و خبر زیـد الشـحّام عن أبی عبد الله (علیه السـلام) قال: «سألت عن امرأهٔ حاضت و هی ترید الإحرام فتطمث قال: تغتسل و تحتشی بكرسف و تلبس ثیاب الإحرام و تحرم». «۲»

فإن وزانهما وزان ما ورد فیه الأمر بلبس الثوبین مطلقاً فإن حملناه علی ما جرت به العادهٔ أو الاستحباب نحملها أیضاً علی ذلك.

فعلی هـذا یمكن دعوی عـدم الـدلیل علی وجوب ستر العورهٔ فی حـال إنشـاء الإـحرام و التلبیـهٔ. نعم: ادّعی البعض عـدم الخلاـف فی المسألهٔ.

و یمكن أن یقال: أن ذلك مفروغ عنه عندهم فلا یسأل عن مثل ذلك فتأمل.

و بعد القول بوجوب ستر العورهٔ هل یجب علی المرأهٔ ستر تمام بدنها كما یجب علیها فی الصلاهٔ او یكفی لها أیضاً ستر عورتها و هذه

المسائل کما تری محل الإشکال و مقتضی الأصل البراءة و لکن النفس کأنها تأبی من الفتوی بعدم الوجوب فالاحتیاط- لا یترک.

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۴۸ من أبواب الاحرام ح ۲.

(۲) وسائل الشیعة: ب ۴۸ من أبواب الاحرام ح ۳.

و أمّا المسألة الاولی فالبحث عنها إنَّما یأتی علی القول بوجوب لبس الثوبین فی انّه یعمّ الرجل و المرأة أو یختص بالرجل؟

قال فی الجواهر: (الظّاهر عدم وجوب لبس ثوبین لخصوص الإحرام للمرأة تحت ثیابها و إن احتمله بعض الأفاضل بل جعله أحوط- و لکن الأقوی ما عرفت خصوصاً بعد عدم شمول النصوص السابقة للأناث إلا بقاعدة الاشتراک الَّتی یخرج عنها هنا بظاهر النصّ و الفتوی و الله العالم) «۱».

و ظاهر کلامه عدم القائل بوجوبه علی المرأة و عدم تمامیة التمسک بقاعدة

الاشتراک لشمول النصوص للاناث و ذلک لجواز لبس المخیط لهن دون الرجال فلا حاجة عرفا و عادة لهن إلی لبس الإزار و الرداء و ادّعی مضافاً إلی ذلک ظهور النص و الفتوی فی الاختصاص و عدم الاشتراک و لعلّ ذلک الاستظهار مبنی علی ما ذکر.

و لکن استشکل فی ما أفاده فی الجواهر فی المستمسک فقال: (إنّ الفتاوی مطلقة و لم أقف علی من قید الوجوب بالرّجل إلا البحرانی فی حدائقه، و أمّا النصوص- فإن تمّت دلالتها علی الوجوب- فالخطاب فیها للرجل کغیرها من أدلة التکالیف الّتی کان البناء علی التعدی فیها من الرّجال إلی المرأة مع أن فی بعض النصوص ما یظهر منه ثبوت الحکم فیها ففی موثق یونس بن یعقوب قال ... و خبر زید الشحام ... و ذکر الخبرین بتمامهما «۲».

أقول: أمّا الفتاوی فهی کما ذکره مطلقة غیر أن الحدائق کما ذکره قید وجوبهما بالرجل و إلیک کلامه بلفظه (الثالث لبس ثوبی الإحرام للرجل و وجوبه اتفاقی بین الأصحاب قال فی المنتهی إنّا لا نعلم فیه خلافاً. انتهی) «۳» ثمّ استدل علی

---

(۱)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۲۴۵.

(۲)- مستمسک العروة: ۱۱/ ۴۲۵.

(۳)- الحدائق الناضرة: ۱۵/ ۷۵.

ما ذکر بالروایات فکأنَّ کون الحکم مختصاً بالرجال کان مفروغاً عنه عنده و کذلک النصوص أیضاً ظاهرة عنده فی الاختصاص و إن کانت مطلقة باللفظ.

و بالجملة فالّذی یراه المستمسک وجه الإشکال فی اختصاص الحکم بالرّجل اطلاق الفتاوی و إطلاق النصوص و عدم کون الرجل مخاطباً للحکم سبباً للاختصاص به إذا لم یکن هنا وجه فارق بینهما کسائر الخطابات الواردة فی الأحکام الّتی یتعدی فیها من الرجل إلی المرأة امّا بقاعدة الاشتراک أو بعدم الفرق بینهما و الغاء العرف خصوصیة الجنسیّة فیه و لما یظهر من مثل الخبرین المذکورین.

و لکن یمکن أن یقال: ان احتمال الفرق بینهما فی مثل هذا الحکم وجیه فإنّ المرأة یجوز لها لبس ثیابها و الإحرام فی المخیط فکما أن حرمة لبس المخیط مختصّ بالرجال یجوز أن یکون وجوب لبس غیر المخیط أیضا مختصاً بهم و النصوص و الفتاوی إمّا محمولة علی الاختصاص أو علی الإجمال فالقدر المتیقن منها وجوب لبس الثوبین علی الرجال و مقتضی الأصل براءة النساء عن لبسهما.

و أمّا الرّوایات فیمکن أن یکون المراد من ثیاب إحرامها فیها ما کان متعارفاً بینهم من ثیاب خاصّ کالبیاض و إلا لیقول: ثوبی إحرامها مضافاً إلی أن مثل هذه الرّوایات لیس فی مقام بیان وجه الحکم وجوباً أو استحبابا. و الله هو العالم.

[الفرع الرابع:] کیفیة لبس ثوبی الاحرام

الفرع الرابع: قـال فی الجواهر: (و أمّا کیفیـة لبسـهما فظاهر الأصـحاب الاتفاق علی الاتزار بأحـدهما کیف شاء بل صـرّح فی الـدروس بجواز عقده بخلاف الرداء

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۱۳

لکن فی خبر سـعید الأعرج عن الصادق (علیه السلام) نهی عن عقده فی عنقه «۱» و کـذا خبر علی بن جعفر المروی عن کتاب مسائله و عن قرب الإسناد للحمیری «۲» عن أخیه (علیه السـلام): «المحرم لا یصلح له ان یعقد إزاره علی رقبته، و لکن یثنیه و لا یعقده» و عن الاحتجاج «۳» للطبرسی انّ محمد بن جعفر الحمیری کتب إلی صاحب الزمان (علیه السلام): هل یجوز أن یشدّ علیه مکان العقد تکهٔ؟ فأجاب (علیه السلام): لا یجوز شدّ المئزر

بشـیء سـواه مـن تکـهٔ أو غیرهـا، و کتب أیضـاً یسـأله: هـل یجـوز أن یشـدّ المئزر علی عنقه بـالطول أو یرفـع من طرفیه إلی حقـویه و یجمعهمـا فی خاصـرته و یعقـدهما و یخرج الطرفین الآـخرین بین رجلیه و یرفعهمـا إلی خاصـرته و شـدَّ طرفه إلی ورکیه فیکـون مثل السـراویل یستر ما هناک فإنّ المئزر الأوّل کنا نتزر به إذا رکب الرّجل جمله انکشف ما هناک و هذا أستر فأجاب (علیه السـلام) جائز أن یتزر الإنسان کیف شاء إذا لم یحـدث فی المئزر حـدثاً بمقراض و لا ابرهٔ یخرجه عن حـدّ المئزر غرزه غرزاً و لم یعقـده و لم یشـد بعضه ببعض و إذا غطّی السـرهٔ و الرکبهٔ کلیهما فإن السنّهٔ المجمع علیها بغیر خلاف تغطیهٔ السرهٔ و الرکبهٔ و الأحب إلینا و الأکمل لکلِّ أحد شدُّه علی السبیل المعروفهٔ المألوفهٔ للناس جمیعاً إن شاء اللّه تعالی. «۴»

أقول: أمّا خبر سـعید الأعرج فالظاهر أنَّه موثّق لأن الصَّدوق رواه عن أبیه رضـی الله عنه عن سـعد بن عبـد الله عن أحمـد بن محمد بن عیسـی عن أحمـد بن محمـد بن أبی نصـر البزنطی عن عبـد الکریم بن عمرو الخثعمی عن سـعد بن عبد الله الأعرج الکوفی فهو موثق لیس بصحیح لأن عبد الکریم بن عمرو الواقع فی السند کان واقفیاً

---

(۱)- وسائل الشیعهٔ: ب ۵۳ من أبواب تروک الاحرام ح ۱.

(۲)- وسائل الشیعهٔ: ب ۵۳ من أبواب تروک الاحرام ح ۵.

(۳)- وسائل الشیعهٔ: ب ۵۳ من أبواب تروک الاحرام ح ۳ و ۴.

(۴)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۲۳۶ و ۲۳۷.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۱۴

و وصف بالخباثهٔ إلا أنه حکی عن النجاشـی أنه کان ثقهٔ ثقهٔ فالتعبیر عن الخبر بالصـحیح لیس فی محلّه إلا أن یسـتند ذلک إلی کون الراوی عنه و هو البزنطی من أصـحاب الإجماع أجمع أصحابنا علی تصحیح ما یصحُّ عنه فبهذا الاعتبار صحیح لا باعتبار المعروف بین المتأخرین و من لا یعتد فی الاعتماد علی الخبر بذلک.

و کیف کـان لفظه هکـذا: «إنّه سـأل أبا عبـد الله (علیه السـلام) عن المحرم یعقـد إزاره فی عنقه؟ قال: لا». و هـذا یـدلّ علی المنع من خصوص عقد الإزار فی العنق لا مطلقاً.

و أما خبر علی بن جعفر فی کتابه و فی قرب الإسـناد فقد ذکرنا لفظه عن الوسائل و لکن فی قرب الإسـناد المطبوع بأمر سـیدنا الأستاذ أعلی الله درجته ذکر «و لکنه یثبته» و لفظ- «لا یصـلح له» لیس ظاهراً فی الکراههٔ غایهٔ ما یمکن أن یقال: عدم ظهوره فی الحرمهٔ أیضاً و مقتضی ظاهر موثق سعید حرمهٔ عقد إزاره فی عنقه.

و أمّا خبر الاحتجاج فهو یـدل علی عـدم جواز عقده مطلقاً إلا أن یحمل قوله «و لم یعقده» علی العقد فی العنق الَّذی جری به سـیرتهم

فی الإزار لکن ردَّ بضعف السند فلا یعتمد علیه.

هـذا کلّه فی الإزار و أمّا الرداء فالظاهر انّه لا یعتبر فیه إلا ما یصدق به الارتداء و إن کان الأحوط- عدم عقده بل کونه ساتراً للمنکبین کمـا أن الأحوط- فی الإزار أیضاً کون الإزار ساتراً للسـرة و الرّکبـة و إن کان یکفی ما هو أقل من ذلک إذا کان الازار صادقاً علیه و الله هو العالم.

لبس الثوبین قبل النیهٔ و التلبیهٔ

و هل یجب لبس الثوبین قبل النیّهٔ و التلبیهٔ أو یکفی و إن لبسـهما بعد ذلک أمّا علی القول بکونهما شرطاً فی تحقّق الإحرام فیمکن أن یقال: إنّ کونهما شرطاً أعم

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۱۵

من ذلـک فیمکن أن یکون لبسـهما متمماً للإحرام و لکنه خلاف الظّاهر فإن الشـرط علی المتعارف یعتبر مقارناً للعمل أو مقـدماً علیه فغایـهٔ ما یقال: إن التلبیـهٔ و اللبس إذا أوقعا متقارنین یکفی فی تحقّق الإحرام بشـرطه بل الظّاهر من الأدلّـهٔ انّه یشترط- أن یکون لابساً ثوبیه عند انشاء الإحرام.

و بعبارهٔ اخری یشترط- أن یکون إنشاء الإحرام فی حال لبس الثوبین کالصلاهٔ فإنّها مشروطهٔ بکون إنشاء تحریمها فی حالهٔ ستر العورهٔ و الطَّهارهٔ عن

الحدث و الخبث فعلی القول بالاشتراط- الظّاهر انّه مشروط- بکونه حال الإحرام.

و أمّا علی القول بالوجوب النفسـی فالظاهر انه واجب حین إنشاء الإحرام فیجب أن یکون متلبساً بهما من أول آنات إنشاء الإحرام و لا یتحقّق ذلک إلا باللّبس بهما قبل الإحرام و لو آناً ما و الله هو العالم.

[مسألهٔ ۲۵:] الاحرام فی القمیص

مسألهٔ ۲۵: لا یخفی علیک انّه ینعقد الإحرام فی القمیص جهلا أو نسیاناً سواء کان لابساً ثوبی الإحرام أو لم یلبسهما و ذلک لأنّ عدم انعقاده بقول مطلق یترتّب علی کون التجرّد عن القمیص و لبس الثوبین شـرطاً لانعقاد الإحرام و أمّا علی القول المختار فینعقـد الاحرام فی القمیص فی الصورتین إذا أحرم فیه جاهلا و نسیاناً و لو أحرم فیه عالماً عامداً فمقتضی عدم الشرطیّهٔ تحقّق الإحرام.

و لکن یمکن أن یقال: إنا إذا بنینا علی أنّ الإحرام هو توطین النفس علی ترک المحرمات و العزم علیه یکون ارتکاب هذه المحرمات بعضاً أو کلا مناف لذلک العزم لا یجتمعان.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۱۶

و أمّا إن قلنـا بـأن الإـحرام إنشاء إحرام المحرَّمات و تحریمها علی نفسه و الالتزام و البناء علیه فلا مانع من انعقاده و إن لم یکن عازماً علی ترکها و کـذا لو قلنا بان الإحرام لیس إلا التلبیـهٔ بقصـد الـدخول و الشـروع فی الحـجّ و یترتب علیها بحکم الشَّارع حرمـهٔ الأفعال المعیَّنهٔ.

و یمکن أن یقـال: إنَّ العزم علی ترک المحرمـات أو إنشـاء تحریمهـا مع التلبّس بـالقمیص إذا کـان هو فاعلا بمقتضاه فیخلع القمیص بمجرد العزم و الإنشاء لا یضر

بتحقق الإحرام بتحقق العزم و الإنشاء.

نعم إذا كـان قاصـداً لبس القميص اسـتدامهٔ بعـد العزم و التوطين آنـاً مـا ينـافى ذلـك تحقّق العزم و البناء على ترك المحرمات. و الله العالم.

[مسألهٔ ۲۶] حکم لبس ثوبی الاحرام استدامهٔ

مسألهٔ ۲۶: لا ريب فی أنّ لبس المخيط على الرجل المحرم حرام عليه بتمام أفراده و فی جميع حالاته إلی أن يتحلل منه.
و بعبـارهٔ اخرى واجب عليه التجرد عن المخيـط إحـداثاً و إبقـاءً و اسـتدامهٔ حتّى يتحلـل منه و أمّـا لبس الثوبين فعلى القول بوجوبه فلا يجب إلا فی الزمان المقارن للنيّهٔ و التلبيهٔ.
و أمّا استدامته فلا ريب فی عدم وجوبها فيجوز له نزعها لإزالهٔ الوسخ أو للتطهير أو لسائر الدواعی فيجوز له التجرد منهما مع الأمن من النظر أو كون العورهٔ مستورهٔ بشیء آخر.
و هـل على القول بوجوب لبسـهما هو مقيّد بالزمـان المقـارن للنيّهٔ و التلبيـهٔ فإن نسـی ذلك يجب تـداركه بعـد ذلك محل الإشـكال فالأحوط- لبسهما و الأحوط إعادهٔ التلبيهٔ و الله هو العالم.
فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۱۷

[مسألهٔ ۲۷] جواز لبس الزيادهٔ على الثوبين

مسألهٔ ۲۷: لا ـ خلاـف بينهم كمـا فی بعض الكلمـات فی جواز لبس الزيـادهٔ على الثوبين ابتـداءً أو فی أثناء الأعمال للاتقاء عن الحر و البرد بل
مطلقاً للأصل و للروايات.
أمّا اتقاء عن الحر و البرد فيدلّ عليه صحيح الحلبی قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن المحرم يتردّى بالثوبين؟ قال: نعم و الثلاثهٔ إن شاء يتقی بها البرد و الحر» «۱».
و مورد السؤال و الجواب و إن كان الرداء إلا أن الظّاهر اتحاد الرداء و الإزار فی مثل هـذا الحكم و الشاهد على ذلك صـحيح معاويهٔ بن عمار عن أبی عبد الله (عليه السـلام): «سألته عن المحرم يقارن بين ثيابه و غيرها الّتی أحرم فيها؟ قال (عليه السـلام): لا بأس بذلك إذا كانت طاهرهٔ» «۲» و هذا الصـحيح يدل على جواز ذلك فی صورهٔ الاختيار فلا عبرهٔ باقتصار جماعهٔ كما قيل على مضـمون صحيح الحلبی و يدلّ أيضاً على اشتراط- الطّهارهٔ فيه بل اعتبار كل ما هو شـرط- فی ثوبی الإحرام فيه بدعوى الغاء الخصوصـيّهٔ و عدم الفرق بين الطّهارهٔ و غيرها.

[مسألهٔ ۲۸] جواز احرام النساء فی الحرير

مسألهٔ ۲۸: مقتضـی ما ذكرناه فی المسألهٔ السابقهٔ جواز إحرام النساء فی الحرير و الذّهب لأنّ قوله فی الصـحيح (كل ثوب) ... يشـمل الرجل و المرأهٔ كل منهما حسب تكليفه فالمرأهٔ تحرم فی الحرير لأنّه ثوب تصلّی

---

(۱)- وسائل الشيعهٔ: ب ۳۰ من أبواب الاحرام ح ۱.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۳۰ من أبواب الاحرام ح ۲.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۱۸

فیه و لا تحرم فی المتنجّس و غیر المأکول و المیتة لأنها لا تصلی فیها و لکن مع ذلک وقع الکلام فی جواز إحرامه فی الحریر فجوَّزه بعضهم کالمفید فی کتاب أحکام النساء و ابن إدریس فی السرائر و العلّامة فی القواعد

و غیرهم علی ما حکی عنهم و منعه الصدوق و الشیخ علی ما حکی عنهما و ربَّما یسند ذلک إلی ظاهر عبارتی المفید و السیّد. «۱»

و ما هو المستند للقول بالجواز الأصل و الرّوایات مثل صحیح حریز السابق «کل ثوب یصلی» و صحیح یعقوب بن شعیب قال: «قلت لأبی عبد الله (علیه السلام): المرأة تلبس القمیص تزره علیها و تلبس الحریر و الخز و الدیباج؟ فقال: نعم لا بأس به و تلبس الخلخال و المسک» «۲» و احتمال کون سؤاله عن حکم مطلق لبسها ما ذکر أو لبسها فی حال الصلاة ضعیف جداً لمعلومیة جواز لبسها فی غیر حال الصلاة بل و فی حالها إذاً فالسؤال لا یکون إلا عن لبسها فی حال الإحرام کما صرَّح به فی الجواهر. «۳»

و ما رواه فی الکافی عن عدة من أصحابنا عن سهل بن زیاد عن منصور بن العباس «۴» عن إسماعیل بن مهران «۵» عن النضر بن سوید «۶» عن أبی الحسن (علیه السلام) قال: «سألته عن المرأة المحرمة أی شیء تلبس من الثیاب؟ قال: تلبس الثیاب کلها

---

(۱)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۲۴۲ و ۲۴۳.

(۲)- الوسائل: ب ۳۳ من أبواب الإحرام، ح ۱، المسکة علی ما حکی عن النهایة بالتحریک السوار من الذبل و هی قرون الاوعال، و قیل جلود دابة بحریة.

(۳)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۲۴۳.

(۴)- الرازی سکن بغداد مضطرب الأمر له کتاب من السابعة.

(۵)- السکونی أبو یعقوب ثقة معتمد علیه و قیل فیه غیر ذلک من صغار السادسة.

(۶)- له کتاب ثقة صحیح الحدیث ... من السادسة.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۱۹

الا المصبوغة بالزعفران و الورس و لا تلبس القفازین و لا حلیاً تتزین به لزوجها و لا تکتحل إلا من علَّة و لا تمس طیباً و لا تلبس حلیاً و لا فرنداً و لا بأس بالعلم فی الثوب» «۱»

و هذا یدل علی جواز لبسها الحریر بالإطلاق.

و مستند القول بعدم الجواز الصحیح الّذی رواه ایضاً الکلینی بسنده عن عیص بن القاسم قال: «قال أبو عبد الله (علیه السلام): المرأة المحرمة تلبس ما شاء من الثیاب غیر الحریر و القفّازین و کره النقاب الحدیث» «۲».

و ما رواه أیضاً الکلینی عن العدة عن سهل بن زیاد عن أحمد بن محمد أو غیره عن داود بن الحصین «۳» عن ابی عیینة «۴» قال: «سألت أبا عبد الله (علیه السلام) ما یحل للمرأة أن تلبس و هی محرمة قال: الثیاب کلّها ما خلا القفازین و البرقع و الحریر قلت: تلبس الخزّ قال: نعم قلت: فإن سداه [-] الابریسم و هو حریر؟ قال ما لم یکن حریراً خالصاً فلا بأس» «۵».

و خبر اسماعیل بن الفضل «۶» قال: «سألت أبا عبد الله (علیه السلام) عن المرأة هل یصلح

---

(۱)- الکافی: ۴/ ۳۴۴ القفاز کرّمان شیء یعمل للیدین و یحشی بقطن تلبسها المرأة للبرد أو ضرب من الحلی للیدین و الرجلین و الفرند بکسر الفاء و الراء ثوب معروف (الجواهر)..

(۲)- الکافی: ج ۴/ ۳۴۴.

(۳)- کوفی واقفی ثقة من الخامسة.

(۴)- من الخامسة فی جامع الرواة لم أجد له ذکراً فی کتب الرجال و لکن الظاهر ان الصحیح (ابن عیینة و اسمه سفیان معروف قیل انه لیس من اصحابنا و هو الذی قال له ابو عبد الله (علیه السلام): و الذی بعث محمداً (صلی الله علیه و آله و سلم) بالحق لو أن رجلا صلی ما بین الرکن و المقام عمره ثمّ لقی الله بغیر ولایتنا اهل البیت لقی الله بمیتة الجاهلیة (جامع الرواة) و فی النسخة الموجودة عندنا من التهذیب و الاستبصار داود بن الحصین عن أبی عبد الله (علیه السلام).

(۵)- وسائل الشیعة: ب ۳۳ من أبواب الاحرام ح ۳. و الکافی: ۴/ ۳۴۵.

(۶)- الهاشمی روی ان الصادق (علیه السلام) قال: هو کهل من کهولنا و سید من ساداتنا و کفی بهذا شرفاً

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۲۰

لها أن تلبس ثوباً حریراً و هی محرمة؟ قال: لا و لها أن تلبسها فی غیر إحرامها» «۱». و أخبار کثیرة اخری «۲» ذکرها فی الجواهر.

و ربما جمع بین الطائفتین بحمل نصوص الجواز علی الممتزج و نصوص المنع علی الخالص بملاحظة ما فیها من التفکیک فی الحکم بین الخالص و الممتزج أو الکراهة بملاحظة ما فیها من (لا ینبغی) و (لا یصلح).

و لکن یمکن أن یقال: انه لا وجه لهذا العلاج بعد ما یمکن الجمع بینهما بالإطلاق و التقیید فصحیح حریز: «کل ثوب یصلی فیه» إطلاقه یقید فی مورد المرأة بلبس الحریر و کذا إطلاق خبر النضر بن سوید و صحیح یعقوب بن شعیب أیضاً مطلق یشمل الخالص من الحریر و الممتزج فیقیّد بما یدل علی المنع عن الخالص منه بقرینة مثل خبر ابن عیینة أو داود بن الحصین.

و علی هذا فالقول بجواز لبسها الحریر فی حال الإحرام سواء کان فی ثوبی الإحرام أو غیرهما فی غایة الإشکال و الله هو العالم.

[مسألة ۲۹] ما یجوز الاحرام فیه و ما لا یجوز

مسألة ۲۹: حکی عن المبسوط- و النهایة و المصباح و مختصره و الاقتصاد و المراسم و الکافی و الغنیة و غیرها عدم جواز الاحرام فی ثوب لا یصلی فیه فلا یجوز الاحرام فی المیتة و الحریر و الذهب و ما لا یؤکل

ثقة من الخامسة.

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۳۳ من ابواب الاحرام ح ۱۰.

(۲)- راجع وسائل الشیعة ابواب لباس المصلی ب ۱۶ ح ۳ و ۴ و ۶ و ابواب الاحرام ب ۳۳ ح ۲۱ و ح ۷ و ۸ و ۵ و ۱۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۲۱

لحمه و ما هو متنجّس بغیر المعفو عنه.

لصحیح حریز عن أبی عبد الله (علیه السلام): «کلّ ثوب تصلّی فیه فلا بأس أن تحرم فیه» «۱» أو «یصلّی و یحرم» بدل «تصلّی و تحرم» «۲» و فی الجواهر: (کلّ ثوب یصلّی فیه فلا بأس بالإحرام فیه) «۳» و ظاهره البأس فیما لا یصلّی فیه فلا یجزی.

و یدلّ علی ذلک فی خصوص الإحرام فی الثوب النجس صحیحتا معاویة بن عمّار ففی إحداهما قال: «سألته عن المحرم تصیب ثوبه الجنابة؟ قال: لا یلبسه حتّی یغسله و إحرامه تام» و فی الاخری: «سألته عن المحرم یقارن بین ثیابها الّتی أحرم فیها و بین غیرها؟ قال: نعم إذا کانت طاهرة» «۴».

إلا انهما تدلان علی وجوب المحافظة علی طهارة الثوب استدامة و دعوی دلالتهما علی استحباب ذلک لیس ببعید.

و فی خصوص الحریر فقد روی شیخنا الکلینی رضوان الله تعالی علیه عن عدة من أصحابنا «۵» عن سهل بن زیاد «۶» عن أحمد بن

محمّد «۷» عن عبد الکریم

(۱)- من لا یحضره الفقیه: ۲/ ۳۳۴ ح ۲۵۹۵.

(۲)- تهذیب الاحکام: ۵/ ۶۶ ح ۲۱۲/ ۲۰.

(۳)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۲۳۹.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۳۷ من ابواب تروک الاحرام، ح ۱ و ۲.

(۵)- هذه العدة علی ما ذکره السید الاستاذ الاعظم (قدس سره) محمد بن الحسن الطائی الرازی و محمد بن جعفر الاسدی نزیل الری أو محمد بن ابی عبد الله، و محمد بن عقیل الکلینی، و علی بن ابراهیم الکلینی خال الکلینی کلهم من الثامنة.

(۶)- من السابعة الآدمی أبو سعید الرازی و قد یروی الکلینی منه عن العدة عن أحمد بن محمد و هو من السابعة و فی التهذیب عن العدة عنه.

(۷)- من السادسة ابن ابی نصر علی نسخة الکافی و الا فهو علی ما فی التهذیب غیره، و الاقرب ما فی الکافی.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۲۲

بن عمرو «۱» عن أبی بصیر «۲» قال: «سئل أبو عبد الله (علیه السلام) عن الخمیصة «۳» سداها إبریسم، و لحمتها من غزل؟ قال: لا بأس بأن یحرم فیها إنّما یکره الخالص منه». «۴»

و روی شیخنا الصدوق (قدس سره) عن أبی الحسن النهدی «۵» قال: «سأل سعید الأعرج أبا عبد الله (علیه السلام) و أنا عنده عن الخمیصة سداها إبریسم و لحمها من غزل (مرعزی)»؟ «۶» قال: لا بأس بأن یحرم فیها و إنّما یکره الخالص منها» «۷».

و ما فیهما من ضعف السند لا یضر بالاستشهاد بهما تأییداً لو لم نقل بجبر ضعفه بما ذکر من الفتاوی.

و یدلُّ علی عدم جوازه فی الحریر للرجال أیضاً ما نذکره فی إحرام النساء فی الحریر منعاً و جوازاً.

فإن قلت: أن النسبة بین ما یدلُّ علی وجوب لبس ثوبی الإحرام و ما یدلُّ علی النَّهی عن لبس الحریر و الذهب للرجال و المیتة مطلقاً العموم من وجه فیدخل الإحرام فی الثوب الحریر فی مسألة اجتماع الأمر و النهی فاللازم البناء علی ما نبنی فیه فی تلک المسألة.

قلت: لیست مسئلتنا هذه منها لأنَّ ما یدلُّ علی وجوب ثوبی الإحرام

(۱)- الظاهر انه من الخامسة.

(۲)- من الرابعة.

(۳)- کساء اسود مربّع له علمان فإن لم یکن معلماً فلیس بخمیصة.

(۴)- الکافی: ۴/ ۳۳۹ وسائل الشیعة: ب ۲۹ من أبواب الاحرام ح ۱.

(۵)- من السادسة او السابعة.

(۶)- الزغب الذی تحت شعر العنز.

(۷)- من لا یحضره الفقیه: ۲/ ۳۳۷ ح ۲۶۱۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۲۳

لا إطلاق فیه من حیث شرائطه و بعبارة اخری: لیس فی مقام بیان تمام ما هو الموضوع للحکم و دخیلا فیه و لذا لیس المرجع فی نفی کل ما نشک فی شرطیته بل لا بدّ من نفیه بالتمسک بالأصل و الله هو العالم.

[مسألة ۳۰] وجوب حفظ شرائط لباس الاحرام الی آخر الاعمال

مسألة ۳۰: هل یجب حفظ شرائط لباس الإحرام إلی آخر الأعمال کالابتداء به فیجب تطهیره أو تبدیله إن تنجّس بعد تحقّق الإحرام به و لا یجوز تبدیله بغیره و إن جاز التلبّس به فی نفسه کتبدیله بما لا یؤکل لحمه؟ و بعبارة أخری: اشتراط ثوبی الإحرام بما هو شرط- فی لباس المصلی هل معتبر إحداثاً و مقارناً للتلبیة و الإحرام أو هو شرط- فیهما إلی أن یحلّ له لبس المخیط بالحلق أو التقصیر؟.
یمکن أن یقال: إن الظّاهر من الأدلة مثل قوله (علیه السلام) «کلّ ثوب تصلّی فیه لا بأس ان تحرم فیه» هو وجوب إحداث الإحرام فیهما أو وجوب لبسهما عند احداثه فلو لبس بعد ذلک ما لا یجوز الصّلاة فیه کأجزاء ما لا یؤکل لحمه لا بأس به.
نعم فی خصوص اشتراطهما بالطّهارة تدلّ علیه بقول مطلق صحیحتا معاویة بن عمار اللّتان سبق ذکرهما و حملهما علی ابتداء اللبس خلاف ظاهرهما و استبعاد الحکم بوجوب تطهیره إذا تنجّس دون البدن کأنّه لیس فی محلّه لجواز الحکم بذلک و نلتزم به إذا کان هنا دلیل یدلّ علیه دون البدن لفقد الدلیل مضافاً إلی إمکان القول بوجوب تطهیر البدن کالثوب لأولویّته فی ذلک من اللّباس عرفاً فالأقوی فی اللّباس التطهیر و فی البدن علی الأحوط و لا یخفی علیک أن ترک ذلک عمداً لا یضر
بإحرامه و الله هو العالم بأحکامه.
فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۲۴

[مسألة ۳۱] جواز تبدیل ثیاب الاحرام

مسألة ۳۱: قال فی الجواهر: (یجوز له أن یبدل ثیاب احرامه للأصل، و لقول الصادق (علیه السلام) فی حسن الحلبی أو صحیحه: لا بأس بأن یحول المحرم ثیابه قلت: إذا أصابها شیء؟ قال: نعم و إن احتلم فیها فلیغسلها «۱» و فی خبره الآخر عنه (علیه السلام) أیضاً: سألته عن المحرم یحول ثیابه؟ فقال: نعم و سألته یغسلها إذا اصابها شیء؟ قال: نعم و إذا احتلم فیها فلیغسلها. «۲» و قوله ایضاً فی حسن معاویة: لا بأس بأن یغیر المحرم ثیابه و لکن إذا دخل مکة لبس ثوبی إحرامه اللَّذین أحرم فیهما، و کره أن یبیعهما «۳» و یحمل الأمر فیه علی الندب کما عن ظاهر المتأخرین. قال المصنف و غیره: فإذا أراد الطواف فالأفضل أن یطوف فیهما و إن قیل قد یوهم الوجوب عبارة الشیخ و جماعة و لا ریب فی أنّه أحوط و إن کان الأوّل أقوی. «۴»
أقول: کأنّه الأقوی ما قوّاه لعدم ظهور مثل قوله یغسلها و قوله (و کره) فی مثل مسألتنا فی الوجوب و الحرمة فمقتضی الأصل الجواز.
نعم فی تقریرات السید الفقیه الگلپایگانی قدس سره الاستدلال علی وجوب استدامته بلبس ما أحرم فیه و عدم جوار التبدیل إلّا إذا أصابه شیء بصحیح محمد

---

(۱)- الکافی: ۴/ ۳۴۳ و لفظه (إذا اصابها شیء یغسلها قال: نعم و ان احتلم فیها) وسائل الشیعة: ب ۳۸ من ابواب تروک الاحرام ح ۲.
(۲)- تهذیب الاحکام: ۵/ ۷۰ ح ۲۳۰/ ۳۸ و فیه (إن اصابها) وسائل الشیعة: ب ۳۸ من ابواب تروک الاحرام و فیه (نعم إذا).
(۳)- من لا یحضره الفقیه: ۲/ ۳۴۱ ح ۲۶۱۹ و قال: و قد رویت رخصة فی بیعها.
(۴)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۲۴۵.
فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۲۵
بن مسلم عن أحدهما علیهما السلام قال: سألته عن الرَّجل یحرم فی ثوب وسخ؟ قال لا و لا أقول إنّه حرام و لکن تطهیره أحبُّ إلیَّ و طهوره غسله، و لا یغسل الرجل ثوبه الَّذی یحرم فیه حتی یحلَّ و إن توسخ، إلّا أن تصیبه جنابة أو شیء فیغسله. «۱»

قال: (و هی تدل علی وجوب استدامهٔ اللّبس و إنّه لا یجوز التبدیل إلا إذا أصابه شیء فما عن المدارک من أنّه لا یجب الاستدامهٔ بعد صدق الامتثال للأصل لا یخلو من شیء و أنّ الامتثال فی لبس الثوب ظاهره الاستدامهٔ فیه، و لیس نظیر التلبیهٔ و صلاهٔ الإحرام الّتی یتحقّق الامتثال فیهما بوجود الطبیعهٔ و حدوثها و لا یحتاج إلی الاستدامهٔ مضافاً إلی أن السیرهٔ قبل البعثهٔ و کذا بعدها علی استدامهٔ اللبس بل یکره بیع ثوب الإحرام و یستحب الکفن به و الطواف معه). «۲»

أقول: استفادهٔ عدم جواز التبدیل منه فی غایهٔ الإشکال لعدم الملازمهٔ بین کراههٔ غسل ثوب الإحرام و بین کراههٔ التبدیل غایهٔ ما یقال: انه إذا کان ذلک للبس ما هو أنظف مکروه و ما یدل علی لبس الثوب للإحرام لا یدل علی الاستدامهٔ فیه و إلا فلا یجوز نزعه إلا للضرورهٔ فکما ان التلبیهٔ یتحقق بوجودها لبس الثوب الواجب عندها یتحقق بوجوده عنده.

و بالجملهٔ فلا دلیل یدلّ علی وجوب لبس الثوبین زائداً علی وجوبه فی ابتداء

الإحرام و کراههٔ بیع ثوب الإحرام و استحباب الکفن به و الطواف معه لا یدل علی عدم جواز التبدیل و الله هو العالم.

---

(۱)- وسائل الشیعهٔ: ب ۳۸ من أبواب تروک الاحرام ح ۱.

- فی هامش التقریرات ابواب الاحرام و هو اشتباه و فی الکافی ج ۴ ص ۳۴۱ (و لکن احبّ ان یطهره).

(۲)- کتاب الحج: ۲/ ۳۱۰.

[مسألهٔ ۳۲] جواز لبس القبا فی الاحرام

مسألهٔ ۳۲: قال فی الشرائع: (و إذا لم یکن مع الإنسان ثوبا الإحرام، و کان معه قباء جاز لبسه مقلوباً بأن یجعل ذیله علی کتفیه).

و قال فی الجواهر: (بلا خلاف أجده فی أصل الحکم بل عن ظاهر التذکرهٔ و المنتهی أنه موضع وفاق بل ادعاه صریحاً غیر واحد من متأخری المتأخرین لقول الصادق (علیه السلام) فی صحیح الحلبی: «إذا اضطر المحرم إلی القباء و لم یجد ثوباً غیره فلیلبسه مقلوباً و لا یدخل یدیه فی یدی القباء» «۱» و صحیح عمر بن یزید: «یلبس المحرم الخفین إذا لم یجد نعلین و إن لم یکن له رداء طرح قمیصه علی عنقه أو قباه بعد أن ینکسه» «۲» و حسن معاویهٔ بن عمّار أو صحیحه: «لا تلبس ثوباً له ازرار و أنت محرم إلّا أن تنکسه و لا ثوباً تدرعه و لا سراویل، و لا خفاً إلا أن لا یکون لک نعلان» «۳» ثمّ ذکر روایات اخری کخبر علی بن أبی حمزهٔ و فیه: «فلیلبسه مقلوباً» «۴» و خبر مثنی الحناط- و فیه: «فلینکسه و لیجعل أعلاه أسفله و یلبسه» و روایهٔ أخری: «یقلب ظهره بطنه إذا لم یجد غیره» «۵» و خبر محمد بن مسلم عن

أبی جعفر (علیه السلام) و فیه: «و یلبس المحرم القباء إذا لم یکن له رداء و یقلب ظهره لبطنه» «۶» و أمّا روایته السادسهٔ فالظاهر أنّها و الروایهٔ الرابعهٔ واحدهٔ «۷».

---

(۱)- وسائل الشیعهٔ: ب ۴۴ من أبواب تروک الاحرام ح ۱.

(۲)- وسائل الشیعهٔ: ب ۴۴ ابواب تروک الاحرام ح ۲.

(۳)- وسائل الشیعهٔ: ب ۳۵ من أبواب تروک الاحرام ح ۱.

(۴)- وسائل الشیعهٔ: ب ۴۴ من أبواب تروک الاحرام ح ۶.

(۵)- وسائل الشیعهٔ: ب ۴۴ ابواب تروک الاحرام ح ۴.

(۶)- وسائل الشیعة: ب ۴۴ ابواب تروک الإحرام ح ۷.

(۷)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۲۴۷.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۲۷

و علی کل ذلک لا خلاف فی أصل الحکم فی الجملة بمقتضی هذه الرّوایات إلّا أنه یقع الکلام أولا: فی الحکم بجواز لبس القبا انَّه هل مشروط- بفقده الإزار و الرداء معاً أو یکفی فی ذلک فقد الرداء خاصَّة؟

یمکن أن یقال: إنه یکفی فی جواز لبس القباء فقد الرداء خاصة أو الاضطرار إلی لبسه لبرد و نحوه فضلا عما إذا فقد هما معاً فلیلبس القباء بدلا عنهما.

و ثانیاً: فی أن الحکم خاص بصورة الاضطرار لبرد أو مرض أو یعمه و صورة فقده الرداء، الظّاهر شموله للصورتین أمّا لصورة فقد الرداء فیدل علیه صحیح عمر بن یزید و أمّا لصورة الاضطرار فیدل علیه صحیح الحلبی و خبر ابن ابی حمزة و مثنی الحناط- و غیرها، مضافاً إلی جواز لبسه بالاضطرار لجواز ارتکاب کل حرام به.

و ثالثاً: فی أنه إذا فقد الرداء بناءً علی وجوب لبس الثوبین هل یجب علیه لبس القباء أو یکتفی بالإزار؟ الإنصاف عدم ظهور الرّوایات فی الوجوب فالأحوط لبسه إذا کان فاقداً له.

و رابعاً: هل الأخبار فی کیفیّة لبس القباء متعارضة أو الظّاهر منها التخییر و أنّه یلبس القباء علی غیر الصورة المتعارفة منکوساً أو مقلوباً.

و علی فرض تعارضها و تکافؤ المتعارضین و عدم الترجیح أیضاً الحکم فی

المسألة الأصولیّة هو التخییر ففی الصورة الاولی المکلف مخیّر بین التنکیس و التقلیب فله أن یلبسه منکوساً أو مقلوباً بالتخییر الاستمراری سواء کان مقلداً أو مجتهداً بخلاف صورة التعارض فإنّ التخییر فیه ابتدائی للمجتهد دون المقلد فإنّه متعین علیه العمل بما اختاره المجتهد.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۲۸

اللهم إلا- إن یقال: أن المجتهد ینوب عن المقلد فی الفحص عن حجیة الخبر و شروط- العمل به فاذا ثبت عنده جواز العمل لکل واحد من المتعارضین تخییرا فإن کان المقلد عارفاً بموارد التعارض کالمتجزی إذا کان عارفاً به فیختار هو ایهما شاء و إذا کان جاهلا بذلک یرجع إلی المجتهد فی تشخیص مورد التعارض فیختار هو أیضاً أیّهما شاء.

[مسألة ۳۳] عدم جواز انشاء المحرم احراماً آخر

مسألة ۳۳: لا یصح لمن أحرم بحج أو عمرة إنشاء إحرام آخر بمثل الأول أو بغیره حتی یکمل أفعال ما أحرم له.

قال فی الجواهر: (بلا خلاف أجده فیه، بل الإجماع بقسمیه علیه مضافاً إلی النصوص المشتملة علی کیفیة حج التمتع المصرحة بان إهلال الحج بعد التقصیر المحلل لإحرام العمرة و إلی الأمر بإتمام العمرة و الحج، الظّاهر فی عدم جواز ما یقع قبل الإتمام بل و صحته و حینئذ فلو أحرم قبل السعی عامداً أو قبل إکماله للعمرة کان مشرعاً و إحرامه الثانی باطلا و یجب علیه إکمال العمرة بل و کذا لو کان ناسیاً و ان لم یکن آثماً). «۱»

و ما ذکره من الحکم فالمقطوع به انّه کذلک و إن کان فی بعض ما استدل به نظر إمّا لکونه أخص من المدّعی أو للخدشة فی أصل دلالته علی المدَّعی هذا فیما إذا أحرم قبل إکمال الأفعال کان یحرم بالآخر قبل السعی.

و أمّا لو أحرم متمتعاً و دخل مکة و أحرم بالحج بعد السعی و قبل التقصیر فإن

(۱)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۲۵۰.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۲۹

کان ناسیاً تکون عمرته صحیحهٔ و إحرامه للحج صحیحاً لا دم و لا قضاء علیه علی ما صرح به غیر واحد بل ادّعی علیه الإجماع و للروایات المستفیضهٔ المعتضدهٔ بدعوی الإجماع کصحیح ابن سنان عن أبی عبد الله (علیه السلام): «فی رجل متمتع نسی أن یقصر حتی أحرم بالحجّ؟ قال: یستغفر الله عز و جل» «۱».

و صحیح عبد الرحمن بن الحجاج: «سألت أبا إبراهیم (علیه السلام) عن رجل تمتع بالعمرهٔ إلی الحج فدخل مکهٔ فطاف و سعی و لبس ثیابه و أحلَّ و نسی أن یقصر حتی خرج إلی عرفات؟ قال: لا بأس به یبنی علی العمرهٔ و طوافها و طواف الحج علی أثره» «۲» صحیح معاویهٔ بن عمار: «سألت أبا عبد الله (علیه السلام) عن رجل أهلّ بالعمرهٔ و نسی أن یقصر حتی دخل بالحجّ قال: یستغفر الله و لا شیء علیه و قد تمت عمرته» «۳».

نعم هنا صحیح أبی بصیر عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: «المتمتع إذا طاف و سعی ثمّ لبّی بالحجّ قبل أن یقصر فلیس له أن یقصر و لیس علیه متعهٔ» «۴» و هو بظاهره معارض للروایات السابقهٔ و مثله خبر محمد بن سنان عن العلاء بن فضیل قال: «سألته عن رجل متمتع طاف ثمّ أهلّ بالحجّ قبل أن یقصر: بطلت متعته هی حجّهٔ مبتولهٔ» «۵»

و لکنّهما محمولان علی صورهٔ العمد. مضافاً إلی ما فی سند الأخیر من الضعف و الإضمار و مضافاً إلی أن إطلاقهما یقیَّد بالصِّحاح السابقهٔ.

هذا و لکن حکی عن الشیخ و بنی زهرهٔ و البراج و حمزهٔ و العلّامهٔ فی الإرشاد

(۱)- الکافی: ۴/ ۴۴۰ و الوسائل ب ۵۴ من ابواب الاحرام ح ۱.

(۲)- وسائل الشیعهٔ: ب ۵۴ من ابواب الاحرام ح ۲.

(۳)- وسائل الشیعهٔ: ب ۵۴ من ابواب الاحرام ح ۳.

(۴)- وسائل الشیعهٔ: ب ۵۴ من ابواب الاحرام ح ۵.

(۵)- وسائل الشیعهٔ: ب ۵۴ من أبواب الاحرام ح ۴.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۳۰

ان علیه دم لموثق إسحاق بن عمار قلت لأبی إبراهیم (علیه السلام): «الرَّجل یتمتّع فینسی أن یقصر حتَّی یهلّ بالحجّ؟ قال: علیه دم یهریقه» «۱» فالظاهر انّهم خصّوا به الصحاح السابقهٔ «۲».

و لکن عن الصدوق و ابن إدریس و الدیلمی و أکثر المتأخرین مثل المحقق فی الشرائع حمله علی الاستحباب لأنّ الأمر یدور بین حمل أحدهما علی المجاز و خلاف ظهوره فی الحقیقهٔ «۳».

و بعبارهٔ اخری: کون أحدهما قرینهٔ علی عدم إرادهٔ المعنی الحقیقی من الآخر فامّا أن یقال: بأن قوله (علیه السلام): «لا شیء علیه» قرینهٔ علی عدم إرادهٔ الإلزام و الوجوب من قوله: «علیه دم یهریقه» أو یقال: بأن الثانی قرینهٔ علی عدم إرادهٔ العموم من الأول و القول المشهور مبنی علی ترجیح الأول علی الثانی و لعله لقوّهٔ ظهور الصحاح فی عدم وجوب شیء علیه و إبائها عن التخصیص.

و لکن لا- یطمئن النفس بذلک بأظهریهٔ الصحاح عن الموثق لو لم نقل بکونه أظهر لأظهریهٔ الخاص فی الخصوص عن العام فی العموم.

فالأحوط هو القول الثانی کما أن الاحتیاط کون الدم شاهٔ لمکان دعوی انصرافه إلیها دون مطلق الدم.

و أمّا إن کان عامداً فی ذلک أی الإحرام بالحجّ بعد السعی و قبل التقصیر ففیه قولان:

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۵۴ من ابواب الاحرام ح ۶.

(۲)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۲۵۱.

(۳)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۲۵۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۳۱

أحدهما: أنه یبقی علی إحرامه الأوّل فکان الثانی باطلا. حکی ذلک عن ابن إدریس و العلامة فی التلخیص و الشهید فی الدروس «۱».

و ما قیل مستنداً لهذا القول: إنَّ ما دلَّ علی عدم جواز إدخال الحج علی العمرة قبل إتمام مناسکها بناءً علی ما هو الأصح من کون التقصیر منها لظهور النصوص الواردة فی بیان کیفیّة العمرة فی کون التقصیر منها دلیل علی بقاء إحرامه الأوّل و بطلان الثانی.

و لا یقال: إنّه خارج عنها لکونه محللا.

فإنه یقال: لا منافاة بین کونه منها و محللا له کالتسلیم فی الصلاة و علی هذا یکون الإحرام قبل التقصیر کالإحرام قبل السعی باطلا لکونه منهیاً عنه أو غیر مأمور به.

هذا مضافاً إلی أنه لو کان إحرامه صحیحاً لکون التقصیر خارجاً منها لزم أن تکون عمرته صحیحة لا أن تکون باطلة و یصیر حجّاً مبتولا و أیضاً یلزم من ذلک وقوع خلاف ما نواه إن نوی حجّ التمتّع.

و الجواب عن ذلک کلّه: انّ کلّ ذلک لا یمنع عن حکم الشارع ببطلان عمرته و صیرورة حجّته مبتولة کما هو مقتضی القول الآخر الذی قال به الشیخ و ابنا حمزة

و سعید و العلّامة علی ما حکی عنهم و عن الدروس و المسالک نسبته إلی الشهرة «۲».

نعم غایة الأمر أن علی هذا القائل إثبات مدعاه بالدلیل.

و الّذی یتمسک هو به صحیح أبی بصیر عن أبی عبد الله (علیه السلام): «المتمتّع إذا طاف

---

(۱)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۲۵۲.

(۲)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۲۵۲.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۳۲

و سعی ثمّ لبّی قبل أن یقصِّر فلیس له أن یقصّر و لیس علیه متعة» «۱» و ظاهره بطلان عمرته و صیرورته حجّاً مبتولا و اصرح منه خبر محمد بن سنان «۲» عن العلاء بن الفضیل: «۳» «سألته عن رجل متمتع طاف ثمّ أهلّ بالحجّ قبل أن یقصّر؟ قال: بطلت متعته هی حجّة مبتولة» «۴» إلا انه ضعیف بالإضمار و محمد بن سنان.

و أما الصحیح فاحتمل أن یکون المراد منه متمتع عدل عن الإفراد ثمّ لبّی بعد ما سعی لا من أحدث التمتع من أوّل العمل أو مطلق المتمتّع.

بل عن الدروس لأنّه روی التصریح بذلک فی روایة اخری و لعلّه کما ذکر فی الجواهر «۵» أراد موثق إسحاق بن عمار قال: «قلت لأبی عبد الله (علیه السلام): رجل یفرد الحج فیطوف بالبیت و یسعی بین الصفا و المروة ثمّ یبدو له أن یجعلها عمرة؟ قال: إن کان لبّی بعد ما سعی قبل أن یقصِّر فلا متعة له» «۶» و فیه: إنّ حمل صحیح أبی بصیر علی خصوص ذلک خلاف الظّاهر بل هو فی غیره أظهر مضافاً إلی أنَّ ورود

الخاص الموافق حکمه لحکم العام لیس قرینة علی إرادته من العام و الفرق بینه و بین الخاص المخالف حکمه لحکم العام واضح سیما إذا کان بیان حکم الخاص الموافق جواباً عن سؤال السائل.

و علی ذلک کلّه هذا القول أی بطلان عمرته و صیرورة حجته مبتولة هو

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۵۴ من ابواب الاحرام ح ۵.

(۲)- مختلف فیه من السادسة.

(۳)- ثقة له کتاب من الخامسة.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۵۴ من أبواب الاحرام ح ۴.

(۵)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۲۵۲.

(۶)- وسائل الشیعة: ب ۱۹ من ابواب اقسام الحج ح ۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۳۳

الأقوی.

نعم یمکن منع الاکتفاء به عن حجة الاسلام الواجبة علیه و إن قلنا به فی صورة النسیان فمقتضی الاشتغال وجوب الإتیان بها فی السنة القادمة.

ثمّ إنَّ مقتضی إطلاق صحیح أبی بصیر المقیَّد بالصحاح المتقدمة مساواة الجاهل مع العامد فی الحکم ببطلان متعته و صیرورة حجته مبتولة.

و هل یجب علیه إحرام جدید لحجّ الإفراد أو یجتزی بإحرامه الأول یمکن أن یقال: امّا إحرامه الثانی فلا یجتزی به لکونه منهیاً عنه من جهة إدخاله علی العمرة و أمّا الأول فیدل علی عدم الاعتداد به قوله (بطلت متعته) الدال علی بطلان عمرة تمتعه التی من أفعالها الإحرام.

و لکن الظّاهر من قوله «فلیس له أن یقصِّر» إنَّ هذا من أجل إحرامه الثانی لأن الأوّل لم یوجب حرمة التقصیر.

و یمکن أن یقال: إنّ المعلوم عدم وجوب إحرام جدید لحجّ الإفراد لظاهر الصحیح سواء کان ذلک للاجتزاء بالأوّل أو بطلانه و صحة الثانی.

و کیف کان لا یجب احرام جدید لحجّ الإفراد و هل یجب علیه العمرة المفردة بعد ذلک إذا کانت علیه حجة الاسلام أو یجب علیه حجه الاسلام من قابل؟

یمکن أن یقال: إنّ الظّاهر أنّ الامام (علیه السلام) کان فی مقام بیان تمام ما هو الحکم

علی المتمتّع إذا طاف و سعی ثمّ لبّی قبل أن یقصر و اکتفائه بقوله (علیه السلام): «فلیس له أن یقصِّر و لیس له متعة» یدل علی انّ تمام ما یترتب علی فعله هذا بطلان متعته و عدم جواز التقصیر له و إلا فکان علیه أن یقول: إذا کان علیه حجة الاسلام یجب علیه الحج من قابل.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۳۴

نعم لا یحتسب ذلک لعمرته لبطلانها فیجب علیه أن یأتی بها و مع ذلک لا ینبغی ترک الاحتیاط بإتیان العمرة بعد هذا الحجّ و الإتیان بالحجّ متمتعاً فی السنة القادمة و الله هو العالم.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۳۵

الکلام فی تروک الإحرام

اشارة

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۳۷

الکلام فی تروک الإحرام الظّاهر انّه لا خلاف بین المسلمین فی أنّه إذا أحرم المکلَّف للعمرة أو الحج حرِّمت علیه امور و قد اختلفت کلمات فقهائنا فی تعدادها.

ففی الوسیلة قال: (هی ثمانیة و ثلثون) «۱».

و قال: فی الشرائع: (فالمحرمات عشرون شیئاً) «۲» و قال: فی المختصر النافع (فالمحرمات أربعة عشرون) «۳».

قال فی القواعد: (و المحرم عشرون) «۴» و فی التبصرة قال: (أربعة و عشرون) «۵».

---

(۱)- الوسیلة/ ۱۶۲.

(۲)- شرائع الاسلام: ۱/ ۱۸۳.

(۳)- المختصر النافع/ ۸۴.

(۴)- قواعد الاحکام: ۱/ ۴۲۱.

(۵)- تبصرة المتعلمین/ ۹۰.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۳۸

و قال فی الدروس: (یجب علی المحرم ترک ثلاثة و عشرین) «۱».

و قال فی الأشراف: (هی سبعة عشر شیئاً)، و قال فی اللمعة: و أما التروک المحرمة فثلاثون «۲».

و فی بعض الکلمات و المناسک خمسة و عشرون.

و الظّاهر ان اختلافهم لفظیّ فمثلا عدّ بعضهم الصید البری واحداً و بعضهم عدّ صیده واحداً و کذا عدّ کل واحد من ذبحه، و أکله، و إمساکه، و الإعانة علیه بدلالة أو إشارة أو الإغلاق و هکذا بیعه و شرائه و تملیکه و تملکه و إغراء للحیوان به واحدا فیصیر مجموع ذلک عشرة و لذا الاولی اقتفاء کلام جماعة منهم اهملوا ذلک و ذکروا المحرّمات فنقول:

[من محرمات الإحرام الصید]

حرمة صید الحیوان البری علی المحرم

منها: صید الحیوان البری صیدا و ذبحا و اکلا و إمساکا و إعانة علیه و بیعاً و شراء فإنها کلها محرمة کتابا و سنة و إجماعا.

أمّا الکتاب فقوله تعالی: (و حرِّم علیکم صید البر ما دمتم حرماً) «۳» فإنَّه کما فی کنز العرفان و الجواهر «۴» یدلُّ علی تحریم کلِّ ماله دخل فی صیده و التقلیب و التقلب به و أما قوله تعالی: (لا تقتلوا الصید و أنتم حرم) «۵» فیدل علی النهی عن

---

(۱)- الدروس الشرعیة ک ۱/ ۳۵۱.

(۲)- اللمعة الدمشقیة/ ۲۳۶.

(۳)- المائدة/ ۹۶.

(۴)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۲۸۶.

(۵)- المائدة/ ۹۵.

خصوص قتل الصید.

و أما السنة فالروایات الدالة علی حرمة ما ذکر کثیرة جداً منها صحیح الحلبی عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: «لا تستحلن شیئاً من الصید و أنت حرام، و لا و أنت حلال فی الحرم، و تدلن علیه محلا، و لا محرماً فیصطاده و لا تشر إلیه فیستحل من أجلک، فإن فیه فداء لمن تعمّده» «۱» و ظاهره حرمة کل فعل له دخل فی اصطیاده.

و صحیح منصور بن الحازم عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: «المحرم لا یدل علی الصید فإن دلَّ علیه فقتل فعلیه الفداء» «۲».

و فی صحیح معاویة بن عمار عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: «لا تأکل من الصید و أنت حرام و إن کان أصابه محل» «۳».

و فی الموثق عنه عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: «لا تأکل شیئاً من الصید و أنت محرم و إن صاده حلال» «۴».

و أمّا الإجماع علی ما ذکره فهو المنقول فی کلماتهم و لعلّ المتتبع فی کلماتهم یجده محصلا.

[مسألة ۱] «حکم ما ذبحه المحرم»

مسألة ۱: قال فی الشرائع: (و لو ذبحه کان میتة حراماً علی المحل و المحرم).

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۱ من ابواب تروک الاحرام ح ۱.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۱ من ابواب تروک الاحرام ح ۳.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۲ من أبواب تروک الاحرام ح ۳.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۲ من أبواب تروک الاحرام ح ۲.

قال فی الجواهر: (کما صرح به الشیخ و الحلّی، و القاضی و یحیی بن سعید و الفاضلان و غیرهم علی ما حکی عن بعضهم بل هو المشهور شهرة عظیمة بل لم یحک الخلاف فیه بعض من عادته نقله، و إن ضعف بل فی المنتهی و عن التذکرة الإجماع علیه بل هو المراد أیضاً ممّا فی النهایة و المبسوط- و التهذیب و الوسیلة و الجواهر علی ما حکی عن بعضها انّه کالمیتة بل فی الأخیر الإجماع علیه أیضاً و ساق الکلام إلی ان قال: لکن عن الفقیه، و المقنع، و المختصر الأحمدی انه ان ذبحه فی الحل جاز للمحل أن یأکله بل فی الأوّل انّه لاـ بأس أن یأکل المحل ما صاده المحرم و علی المحرم فداؤه نحوه المحکی عن المفید و المرتضی أیضاً لکن یمکن ارادة عدم حرمة عین صید المحرم علی المحل علی معنی أنَّ له تذکیته و أکله لا أن المراد الأکل مما ذکاه المحرم بصیده) «۱» ثمّ ذکر میل بعض متأخّری المتأخرین إلیه).

و علی کلِّ حال فقد دلَّ علی القول المشهور ما رواه الشیخ بسنده عن وهب عن جعفر عن أبیه عن علی (علیهم السلام) قال: «إذا ذبح المحرم الصید لم یأکله الحلال و الحرام و هو کالمیتة، و إذا ذبح الصید فی الحرم فهو میتة حلال ذبَحه أو حرام». «۲»

و دلالته علی حرمته علی المحرم و المحل مطلقاً و إن ذبحه المحرم فی الحلّ ظاهرة و لکن نوقش فی حجیّته بضعف سنده بوهب.

و ما رواه الشیخ بإسناده الصحیح عن محمد بن الحسن الصفار «۳» عن الحسن بن موسی الخشاب «۴» عن إسحاق «۵» عن جعفر إنَّ علیاً (علیه السلام) کان یقول: «إذا ذبح

---

(۱)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۲۸۸ و ۲۹۰.

(۲)- تهذیب الاحکام: ۵/ ۳۷۷ ح ۱۳۱۵ وسائل الشیعهٔ: ب ۱۰ من ابواب تروک الاحرام ح ۴.

(۳)- القمی یلقب بمولد الظاهر مما ذکر فی ترجمته و الله اعلم وثاقته من السادسهٔ..

(۴)- من وجوه اصحابنا مشهور کثیر العلم و الحدیث کانه من السادسهٔ.

(۵)- ابن عمار فطحی ثقهٔ من الخامسهٔ.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۴۱

المحرم الصید فی غیر الحرم فهو میتهٔ لا یأکله محل و لا محرم و إذا ذبح المحل الصید فی جوف الحرم فهو میتهٔ لا یأکله محل و لا محرم» «۱»

و دلالته کسابقه ظاهرهٔ و یعتمد علیه و إن کان لیس علی ما اصطلحوا علیه صحیحاً لفساد مذهب إسحاق فلا حاجهٔ إلی جبر ضعف سنده بفتوی المشهور کما صنعه فی الجواهر فعبَّر عنه و عن خبر وهب بالمنجبرین بما عرفت. «۲»

و ما رواه أیضاً الشیخ عن احمد بن محمد بن عیسی «۳» عن ابن أبی أحمد «۴» عمن ذکره عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: «قلت له: المحرم یصیب الصید فیفدیه فیطعمه أو یطرحه؟ «۵» قال: إذاً یکون علیه فداء آخر فقلت: فما یصنع به؟ قال: فیدفنه» «۶» و فی الاستبصار قال: «أو یطعمه أو یطرحه؟» و فی الفقیه «یطعمه أو یطرحه» «۷» و ظاهره الحرمهٔ المطلقهٔ علی المحرم و المحل.

لا یقال: إنّه فی مقام بیان وجوب فداء آخر علیه لو أطعمه و لا تدل علی الحرمهٔ المطلقهٔ فإن أکله المحل لا بتسبیبه و إطعامه لم یفعل حراماً و إنّما أمر بدفنه لأجل الفرار من الفداء.

---

(۱)- تهذیب الاحکام: ۵/ ۳۷۷ ح ۱۳۱۶ وسائل الشیعهٔ: ب ۱۰ من ابواب تروک الاحرام ح ۵.

(۲)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۲۸۹.

(۳)- شیخ القمیین و وجههم و فقیههم.

(۴)- هو ابو احمد ابن ابی عمیر، و کلمهٔ (ابن) فی التهذیب لعلها سهو و الصواب ما فی الوسائل (عن ابی احمد) و فی الطبقات (ابن ابی احمد).

(۵)- تهذیب الاحکام: ۵/ ۳۷۸ ح ۱۳۲۰.

(۶)- الاستبصار: ۲/ ۲۱۵ ح ۷۴۰/ ۸.

(۷)- من لا یحضره الفقیه: ۲/ ۳۷۲ ح ۲۷۳۳.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۴۲

فإنّه یقال: هذا خلاف ظاهر الخبر فإنّه یکفی فی الفرار من الفداء بیان کونه علیه إن أطعمه المحل أمّا الحکم بدفنه لأجل حرمته المطلقهٔ حتّی لا یرتکب أحد الحرام بأکله.

اللهم الا أن یقال: إنه محرم علیه طرحه و جعله فی معرض أکله المحل و هذا أعم من کونه حراماً علی المحل.

و بالجملهٔ الخبر لیس صریحاً فی حرمته علی المحل، مضافاً إلی ضعف سنده بالإرسال إن لم نقل بأنّ ابن أبی عمیر من أصحاب الإجماع و اتفقوا علی أنَّ مراسیله کالمسانید.

لا یقال: لا أصل لذلک فإنَّه یتم لو لم یکن لمثله الروایهٔ عن الضعفاء و قد عثرنا علی جملهٔ من الموارد یروی هو عن الضعفاء.

فإنه یقال: مرادهم انهم لا- یروون إلا خبرا کان صدوره عن الإمام (علیه السلام) ثابتاً و معلوماً عندهم و لو بواسطهٔ القرائن و یکفی ذلک فی الاعتماد علی الخبر و الاطمینان بصدوره هذا.

و قد یناقش فی دلالهٔ المرسلهٔ بإیمائها إلی جواز إطعامه و إن أوجب فداء آخر.

و فیه: انَّ علیه یحکم بـالجواز فی جمیع الأفعال الَّتی جعل فی ارتکابها الفـداء إلا إذا دلَّ الـدلیل بالخصوص علی حرمته و القول به فی غایهٔ الاشکال.

ثمّ إنّه ربما اید القول المشهور بان التذکیهٔ إنّما تتحقق بذکر الله تعالی علی ذبحه و لا معنی لذکره علی ما حرَّمه فیکون لغواً.

و فی قبال الأخبار الدالهٔ علی حرمهٔ الصـید علی المحل و المحرم و کونه میتهٔ ما یدل علی حلیّته علی المحل کصحیحهٔ الحلبی عن أبی عبد الله (علیه السلام): «إذا قتل الصید

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۴۳

فعلیه جزاؤه و یتصدق بالصید علی مسکین» «۱»

فإنها تدل علی جواز أکله للمحل، و إلا فلا یأمره بتصدقه علی مسکین.

فإن قلت: من المحتمل کون الباء فی (بالصـید) للسـببیهٔ و (الصـید) للمصدریـهٔ فیکون المعنی إنه یتصـدق بشـیء آخر جزاءً لفعله علی مسکین.

قلت: یرد هـذا الاحتمال قوله «فعلیه جزاؤه» فإنَّ الظّاهر منه ان علیه جزاءه المعین فإن لکلّ صـید کفارهٔ خاصـهٔ ففی قتل النعامـهٔ بدنهٔ، و فی قتل بقرهٔ الوحش و حماره بقرهٔ و فی الظبی و الثعلب و الأرنب شاهٔ و إن کان المراد ما ذکر یلزم أن یکون علیه جزاءان.

و صـحیح معاویهٔ بن عمّار قال: «سألت ابا عبد الله (علیه السـلام) عن رجل أصاب صـیداً و هو محرم أ یأکل منه الحلال؟ فقال: لا بأس إنما الفداء علی المحرم» «۲».

و صـحیح حریز قـال: «سـألت أبا عبـد الله (علیه السـلام) عن محرم أصاب صـیداً أ یأکل منه المحلّ؟ قال: لیس علی المحل شـیء إنَّما الفداء علی المحرم» «۳».

و صـحیح منصور بن حازم قال: «قلت لأبی عبـد الله (علیه السـلام): رجل أصاب صـیداً و هو محرم أکل و أنا حلال؟ قال: أمّا أنا کنت فاعلا قلت له: فرجل أصاب مالا حراماً؟ فقال: لیس هذا مثل هذا یرحمک الله ان ذلک علیه» «۴».

و فی صـحیح معاویـهٔ بن عمـار قـال: «قال أبو عبـد الله (علیه السـلام): إذا أصاب المحرم الصـید فی الحرم و هو محرم فإنّه ینبغی له أن یدفنه و لا یأکله أحد، و إذا اصاب

---

(۱)- وسائل الشیعهٔ: ب ۱۰ من أبواب تروک الاحرام ح ۶.

(۲)- وسائل الشیعهٔ: ب ۳ من أبواب تروک الاحرام ح ۵.

(۳)- وسائل الشیعهٔ: ب ۳ من أبواب تروک الاحرام ح ۴.

(۴)- وسائل الشیعهٔ: ب ۳ من أبواب تروک الاحرام ح ۳.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۴۴

فی الحلّ فإنَّ الحلال یأکله و علیه الفداء» «۱».

و مقتضی هذه الأخبار بعد حمل مطلقها علی مقیَّدها حلیَّهٔ ما ذکی بالصید للمحل إذا صاده المحرم فی الحلّ و أمّا إذا صاده المحرم أو المحـل فی الحرم أو إذا ذبحه بعـد صـیده فی الحـل فهـو کصـیده فی الحرم حرام علی المحـل و المحرم و بهـذا یجمع بین الرّوایـات المطلقـهٔ و مـا یـدلّ علی جواز أکل الصـید للمحل و علیه یختص المنع بما إذا أصاب الصـید حیا فـذبحه بل هـذا هو مـدلول الرّوایات المحرمهٔ کروایهٔ وهب و اسحاق.

نعم مرسـلهٔ ابن أبی عمیر أو ابن أبی أحمـد أو أبی أحمـد أی محمّـد بن أبی عمیر إن قلنا بتمامیّـهٔ دلالتها علی حرمـهٔ ما صاده المحرم علی المحل مطلق یشمل الصید الّذی أدرکه الصائد حیاً فذبحه أو میتاً فیقید إطلاقها ذلک بهذه الرّوایات الظّاهرهٔ فی اختصاص الجواز

بما ذكى بالصيد.

ثمّ إنّه هل يجرى على ما ذبحه المحرم جميع أحكام الميتة أو يحرم منه خصوص أكله على المحرم و المحل.

يمكن أن يقال: إنّ قوله (عليه السلام): «فهو ميتة لا يأكله محل و لا محرم» انّه كالميتة فى خصوص هذا الحكم فلا يحرم الانتفاع من جلده و غيره من الاستعمالات و خصوصاً المائعات فيكون المراد من قوله (عليه السلام): «ميتة لا ـ يأكله محلّ و لا محرم» إنّ لحمه كلحم الميتة.

و يمكن أن يدعى أنَّه كما قال الإمام (عليه السلام) ميتة فيجرى عليه جميع أحكام الميتة و إنما ذكر حكم أكله لأنّه الانتفاع الشائع منه و فى قبال ما صاده المحرم الَّذى حكمه

انَّه يأكله المحل و لا يأكله المحرم و يؤيد الأوّل الرّوايات الواردة فى تقديم أكل المحرم

---

(۱)- وسائل الشيعة: ب ۳ من أبواب تروك الاحرام ح ۲.

ما صاد إذا اضطر إلى الصيد أو الميتة «۱».

و حكى عن العلامة فى التحرير: إنَّه بعد احتمال الأوّل استقرب عدم الجواز «۲» و مقتضى الاصل الجواز.

نعم بعد البناء على الجواز بالأصل يجرى الكلام فى أنّه هل يحرم الصلاة فيه لأنّه مما لا يؤكل لحمه أو أنّ هذا العنوان منصرف إلى المحرمات الأصليّة دون العارضيّة فمقتضى الاحتياط الاجتناب عنه فى الصلاة و الله هو العالم.

[مسألة ۲] عدم جواز صيد الجراد فى الاحرام»

مسألة ۲: قال فى الشرائع: (و الجراد فى معنى الصيد البرى) «۳».

و فى الجواهر (عندنا بل فى المنتهى و عن التذكرة أنّه قول علمائنا و أكثر العامّة، و فى المسالك لا خلاف فيه عندنا خلافاً لأبى سعيد الخدرى و الشافعى و أحمد فى رواية). «۴»

و لا ريب أنّه يشمله عموم الأدلة من الكتاب و السنة و يدلّ عليه بالخصوص صحيح محمد بن مسلم عن أبى جعفر (عليه السلام) قال: «مرّ على صلوات الله عليه على قوم يأكلون جراداً فقال: سبحان الله و أنتم محرمون؟ فقالوا: إنَّما هو من صيد البحر فقال لهم: ارموه (ارمسوه) فى الماء إذاً» «۵»

و رواه الشيخ باسناده عن محمد بن مسلم: «عن

---

(۱)- وسائل الشيعة: ب ۴۳، من ابواب كفارات الصيد و الظاهر كون الثانى و السابع و التاسع و العاشر واحد فتفطن.

(۲)- جواهر الكلام: ۱۸/ ۲۹۱.

(۳)- شرائع الاسلام: ۱/ ۱۸۳.

(۴)- جواهر الكلام: ۱۸/ ۲۹۳.

(۵)- الكافى: ۴/ ۳۹۳ ح ۶ و وسائل الشيعة: ب ۷ من ابواب تروك الاحرام ح ۱.

أبى جعفر (عليه السلام) إنّه مرّ على أناس يأكلون جراداً و هم محرمون. فقال: سبحان الله» الحديث إلا انه قال: «فارمسوه» «۱» و رواه الصدوق أيضاً مثل ما رواه الشيخ إلا انه قال: «إنما هو من البحر» «۲» و معنى قوله: «ارموه فى الماء» انه لو كان بحرياً لعاش فى الماء.

و فی صحیح معاویة بن عمّار عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: «لیس للمحرم أن یأکل جراداً و لا یقتله قال: قلت: ما تقول فی رجل قتل جرادة و هو محرم؟ قال: تمرة خیر من جرادة و هی من البحر، و کل شیء أصله من البحر و یکون فی البر و البحر فلا ینبغی للمحرم أن یقتله فإن قتله متعمداً فعلیه الفداء کما قال الله» «۳».

و صحیح زرارة عن أبی عبد الله (علیه السلام): «فی محرم قتل جرادة قال: یطعم تمرة و تمرة خیر من جرادة» «۴» و الحکم ثابت لا ریب و لا خلاف فیه فیحرم صیده و إمساکه و أکله. هذا و لکن قال الشیخ فی التهذیب: (و یجوز له أی للمحرم- أن یأکل الجراد البحری إلا انه یلزمه الفداء) «۵» و هو کذلک إن کان منه البحری، أمّا الفداء له فلم نتحصل وجهه).

[مسألة ۳] جواز صید البحر للمحرم

مسألة ۳: لا ریب فی أنَّه یجوز للمحرم کغیره صید البحر کالسمک و هو ما یعیش فی البحر لقوله تعالی: (أحلّ لکم صید البحر و طعامه متاعاً

---

(۱)- تهذیب الأحکام ۵/ ۳۶۳ ح ۱۲۶۳.

(۲)- من لا یحضره الفقیه: ۲/ ۳۷۱ ح ۲۷۳۲.

(۳)- تهذیب الأحکام: ۵/ ۳۶۳، ح ۱۲۶۴ و رواه أیضا فی ص ۴۶۸، ح ۱۶۳۶.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۳۷ من أبواب کفارات الصید ح ۲.

(۵)- تهذیب الاحکام: ۵/ ۳۶۳.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۴۷

لکم و للسیارة) «۱» مضافاً إلی أنَّ ذلک مقتضی الأصل لأنَّ ما یمنع من الصید مختص بصید البر.

و ما فی بعض الرّوایات ممَّا هو ظاهر فی الإطلاق معلوم عدم إرادة الاطلاق منه لصراحة الکتاب فی حلیّة صید البحر فلیس المقام من حمل المطلق علی المقیَّد لأنه مختص بمورد أمکن فیه إرادة الإطلاق من المطلق و أمّا إذا کان هناک مانع عقلی أو شرعی من إرادة الإطلاق فهو محمول علی إرادة الخاص و المقید.

نعم یأتی ذلک فی قوله تعالی: (لا تقتلوا الصید و أنتم حرم) «۲» لأنَّه عام یشمل البری و البحری و قوله تعالی: (احل لکم صید البحر) فالأول یختص بصید البرّ.

و ممّا یدل علی جواز صید البحر صحیح محمد بن مسلم الوارد فی الجرادة فإنّه یستفاد منه انّ جواز صید البحر کان مفروغاً عنه مسلَّماً عند الجمیع.

و مما یستدل به ما رواه الکلینی عن حریز عمّن أخبره عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: «لا بأس بأن یصید السمک و یأکل مالحه و طریه و یتزود و قال: أحل لکم صید البحر و طعامه متاعاً لکم الحدیث» «۳».

و لکنه ضعیف بالإرسال و إن رواه الشیخ بإسناده عن حماد عن حریز عن أبی عبد الله (علیه السلام) «۴» فمن البعید روایة حریز لحماد الحدیث تارة عن الامام (علیه السلام) بالواسطة و اخری بدونها و مع ذلک لا یثبت کون الخبر مسنداً لو لم نقوّی جانب

---

(۱)- المائدة/ ۹۶.

(۲)- المائدة/ ۹۵.

(۳)- الکافی: ۴/ ۳۹۲ ح ۱. وسائل الشیعة: ب ۶ من ابواب تروک الاحرام ح ۳.

(۴)- تهذیب الاحکام: ۵/ ۳۶۵ ح ۱۲۷۰.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۴۸

إرساله لکون الکلینی علی ما قیل أضبط من الشیخ قدس سرهما و أمّا ترجیح إرساله علی إسناده بأنَّ الصدوق أیضاً أضبط من الشیخ فعجیب فإنّ الصدوق لم یذکر السند أصلا «۱». و کیف کان فالحکم ثابت لا خلاف فیه.

[مسألة ۴] صید ما یعیش فی البرّ و البحر

مسألة ۴: إذا کان الصید ممّا یعیش فی الماء و فی البر أیضاً فهل هو ملحق بالبری أو البحری.

یمکن أن یقال: إنّه غیر ملحق بواحد منهما و علی هذا فإن کان هنا ما یدل بالإطلاق علی حرمة مطلق الصید یبقی ما لیس بحریاً تحت العام أو الإطلاق و إلا فمقتضی الأصل جواز صیده.

و لکن یدل بإلحاقه بالبری صحیح معاویة بن عمّار الَّذی سبق ذکره و فیه: فی الجرادة، «و هی من البحر و کلّ شیء أصله من البحر و یکون فی البرّ و البحر فلا ینبغی للمحرم أن یقتله فإن قتله متعمداً فعلیه الفداء کما قال الله».

لا یقال: إن هذا فیما یکون فی البر و البحر و أصله من البحر.

فإنّه یقال: کأن الحکم فیما کان أصله من البر و یکون فی البر و البحر مفروغ

عنه مضافاً إلی أنه یستفاد منه حکم ما کان من البرّ بالاولویّة فإنّه إذا کان صید ما کان أصله من البحر الّذی صیده حلال حراماً یکون صید ما کان من البرّ الّذی صیده حرام بالاولویة حراماً و الله هو العالم.

---

(۱)- من لا یحضره الفقیه: ۲/ ۳۷۰.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۴۹

[مسألة ۵] صید ما شک فی أنه بری أو بحری

مسألة ۵: إذا شک فی حیوان أنه بری أو بحری یحکم بحلیته للأصل و أما إن منعنا وجود إطلاق دال علی عموم التحریم فلیس هنا إلّا ما یدل علی حلیة البحری و ما یدل علی حرمة البرّی و الشک فی حیوان أنه من البحری أو البری کالشک فی لحم أنه مما یؤکل أو ما لا یؤکل أو مائع أنه خمر أو خل.

و أما إذا قلنا بإطلاق فی البین و شککنا فی حیوان أنّه بری أو بحری لا شک فی أنّه لا یجوز التمسک بالدلیل المقید أی ما دل علی حلیة البحری لأنّ الحکم علیه بالحلیة فرع ثبوت کونه محرماً.

و أمّا التمسک بإطلاق ما دل علی حرمة الصید الّذی یشمل بإطلاقه البری و البحری و المشکوک کونه من أیّهما فیمنع منه أن العام أو المطلق بورود التخصیص أو التقیید علیهما یعنونان بعنوان غیر الخاص أو غیر المقید مثلا- إذا قال (أکرم العلماء) و ورد: (لا تکرم النحویین منهم) العام الأوّل یعنون بعنوان غیر النحویین و یدل علی وجوب إکرام کل عالم غیر نحوی فإذا شککنا فی عالم أنه نحوی أو غیر نحوی لا یجوز التمسک بقوله أکرم کل عالم غیر نحوی بل لا بدّ من إثبات ذلک بدلیل آخر و إلّا فیحکم بعدم وجوب اکرام هذا العالم المشکوک کونه نحویاً و ما نحن فیه علی فرض وجود إطلاق دال علی التحریم یکون کذلک لأنَّ تقیید إطلاق ما دل علی حرمة مطلق الصید بقوله تعالی و (أُحِلَّ لَکُمْ صَیْدُ الْبَحْرِ) یوجب تعنون ما دل علی موضوع الحرمة أی الصید بغیر البحری فلا یجوز إثبات حرمة صید شک فیه انّه بحری أو بری به و بعبارة أخری لا یجوز الاستدلال بدلیل الحکم لإثبات موضوعه

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۵۰

و هو صید غیر البحری.

نعم إن کان هنا دلیل علی إثبات هذا القید یتمسک بالإطلاق لتحقق موضوعه فإن قلنا باستصحاب العدم الأزلی یمکن أن نتمسک به و نقول بتحقق الموضوع بالوجدان و بالأصل فنقول: هذا الحیوان أو هذا الصید المحقق وجوده بالوجدان لم یکن غیر بحریة من الأزل و الآن کما کان فتأمل جیداً.

[مسألة ۶] حکم ما اصله بری و یعیش فی البحر

مسألة ۶: یعلم مما ذکر أن البرّی تمیز من البحری باختصاصه بالبرّ و عیشه فیه و إن کان أصله من البحر و البحری تمیز من البری باختصاصه بالبحر و عیشه فیه و لم یذکر ما أصله من البر و یعیش فی البحر فی الرّوایات و فی کلماتهم و لعلّه لعدمه.

هذا و لکن فی خصوص الطیر جاء فیما رواه الکلینی بإسناده عن حریز عن أبی عبد الله (علیه السلام): «کل طیر یکون فی الآجام یبیض فی البرّ و یفرخ فی البرّ فهو من صید البرّ، و ما کان من صید البرّ یکون فی البرّ و یبیض فی البحر و یفرخ فی البحر فهو من صید البحر» «۱» و مفهوم الجملة الثّانیة بالأولویة و ما کان من صید البحر یکون فی البحر و یفرخ فی البحر فهو من صید البحر.

و لکن فی التهذیب سقطت الجملة الثانیة المذکورة فی الکافی و أثبت ما قلنا إنّه مفهومها بالأولویة منطوقاً و لفظه: «و ما کان من الطیر یکون فی البحر و یفرخ فی البحر فهو من صید البحر» «۲» فعلیه یقع التهافت بینهما لأن مفهوم ما فی التهذیب ان ما

---

(۱)- الکافی: ۴/ ۳۹۲ ح ۱.

(۲)- تهذیب الاحکام: ۵/ ح ۱۲۷۰. و لا یخفی علیک ما وقع الوسائل فیه فإنه فی ح ۱، من ب

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۵۱

کان من الطیر لم یکن فی البحر و یکون فی البر و إن کان یفرخ فی البحر هو من صید البر و إن قلنا بأن مفهومه انّ ما لم یکن فی البحر و لا یفرخ فی البحر فهو من صید البرّ یکون عین منطوق الصدر.

و بعد ذلک کلّه الّذی یقتضیه التأمل فی الفاظ- الحدیث حسب الکافی و التهذیب عملا باجراء أصالة عدم الزیادة فی کل ما هو ثابت فی أحدهما و ساقط فی الأخر انَّ الروایة کانت لفظها هکذا:

و فصل ما بینهما «کل طیر یکون فی الآجام یبیض فی البرِّ و یفرخ فی البرِّ فهو من صید البر، و ما کان من الطیر یکون فی البحر و یفرخ فی البحر فهو من صید البحر، و ما کان من صید البر یکون فی البرِّ و یبیض فی البحر و یفرخ فی البحر فهو من صید البحر».

و هذا الخبر یدلّ علی أنَّ الطیر إذا کان فی البر و أصله من البحر و یبیض و یفرخ فی البحر فهو بحری و هذا بظاهره معارض لعموم صحیح معاویة بن عمار الّذی سبق ذکره ففیه: «کلّ شیء أصله من البحر، و یکون فی البرّ و البحر فلا ینبغی للمحرم أن یقتله» و لکن یجمع بینهما بتخصیص عموم الصحیح بالمرسلة ان اعتمدنا علیها کما لیس ذلک ببعید و إلا فالحجّة هو الصحیح.

هذا کلّه فی تعیین ما هو الموضوع للحلال و الحرام من الصید و أمّا إذا کان الشک فی مفهوم البحری أو البرّی فعلی القول بإطلاق قوله تعالی: (لا تقتلوا الصید و أنتم حرم) إذا شککنا فی أنّ البحری هل هو خصوص ما یعیش فی البحر و أصله من البحر طیراً کان أو غیره أو هو أعم مما یعیش فی البر و أصله من البحر یفرخ

من ابواب تروک الإحرام کأنه أخذ صدره من صحیح معاویة (التهذیب: ۵/ ح ۱۲۶۹ و ذیله من خبر حریز، ح ۱۲۷۰ و ۱۸۳ من التهذیب.)

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۵۲

و یبیض فیه و بعبارة أخری نشک فی مفهوم البحری بین الأقل و الأکثر و انّه هو الأقل أو الأعم منه و من الأکثر فالحکم فیه البناء علی الأقل و حجیّة المطلق فی الأکثر.

و أمّا إن لم یکن فی البین إطلاق أو عموم یشمل الصید بأقسامه بریاً و بحریاً ففی الشک فی مفهوم البری الواقع تحت حکم الحرمة فی قوله تعالی: (و حرم علیکم صید البر ما دمتم حرماً) بین الأقل و الأکثر نبنی علی حرمة الأقل و یجری البراءة عن حرمة الأکثر أمّا الشکّ فی مفهوم البحری بین الأقل و الأکثر فلا یورث تفاوتاً عملیاً سواء کان مفهوم الأقل أو الأکثر.

نعم الحکم بحلیّة الأقل علی مقتضی الدلیل الاجتهادی حکم واقعی و الحکم بحلیّة الأکثر یکون علی حسب الأصل العملی و البرائة حکم ظاهری و الله هو العالم.

[مسألة ۷] جواز ذبح الحیوانات الاهلیة للمحرم

مسألة ۷: یجوز ذبح الحیوانات الأهلیة کالشاة و البقر و الغنم و الإبل و الدجاج فی الحل و الحرم للمحرم و المحل و ذلک لعدم صدق الصید علی ذبحها.

قال الراغب: الصید (هو تناول ما یظفر به مما کان ممتنعاً و فی الشرع تناول الحیوانات الممتنعة ما لم یکن مملوکاً) فمقتضی الأصل الجواز مضافاً إلی النصوص الدالّة علی أن کلّما جاز للمحل ذبحه فی الحرم جاز ذبحه للمحرم فی الحل و الحرم.

ففی صحیح حریز عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: «المحرم یذبح ما حلَّ للحلال فی الحرم أن یذبحه و هو فی الحل و الحرم جمیعاً» «۱».

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۸۲ من أبواب تروک الاحرام ح ۲.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۵۳

و فی روایة صحیحة اخری عن حریز عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: «المحرم یذبح الابل و البقر و الغنم، و کل ما لم یصف من الطیر، و ما أحل للحلال أن یذبحه فی الحرم و هو محرم فی الحلِّ و الحرم» «۱».

و لو شک فی حیوان أنَّه وحشی أو أهلی فمقتضی الأصل جواز ذبحه للشکّ فی صدق الصید علیه.

و بعبارة اخری الشک واقع فی أنّه وحشی یحرم ذبحه أو أهلی یجوز ذبحه فهو أیضاً کالمائع المشتبه بالخل و الخمر، مقتضی الأصل جواز ذبحه هذا.

و لکن فی صحیح معاویة بن عمار عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: «إذا أحرمت فاتق قتل الدواب کلّها إلّا الأفعی و العقرب و الفارة ...و الحیّة إذا أراد تلک فاقتلها و إن لم تردک فلا تردها و الکلب العقور و السبع إذا أراداک (فاقتلهما) فإن لم یریداک فلا تردهما و الأسود الغدر فاقتله علی کل حال وارم الغراب رمیاً و الحدأة علی ظهر بعیرک» «۲».

و ربما یقال بأن مقتضاه حرمة کل حیوان إلا ما استثنی فیه و لکن یمکن أن یقال: إن الدواب و ان تستعمل فی الحیوان إلا انها کما قاله الراغب استعمالها فی الحشرات أکثر.

و قیل فی الجواب عن الاستدلال به بأنّه مخصص بأن ما أحل للحلال أن یذبحه فی الحرم جاز للمحرم ذبحه فی الحلّ و الحرم و الحیوان المشکوک کونه أهلیاً أو وحشیاً یجوز ذبحه للمحل فی الحرم للبراءة فیجوز ذبحه للمحرم فی الحلّ و الحرم للکلیّة

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۸۲ من أبواب تروک الاحرام ح ۳.

(۲)- الکافی: ۴/ ۳۶۳ ح ۲.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۵۴

المـذکورة فالخارج من العام الـدال علی المنع أمر ان: أحـدهما الحیوانات الخاصـة المـذکورة فیما تقـدم و ثانیهما مورد انطباق الکلیّة المذکورة المستفادة من النص.

و فیه: أن الظّاهر من صـحیح حریز حلیـة مـا أحـلّ للحلاـل أن یـذبحه فی الحرم من المحللات الواقعیـة المحللـة بالتحلیلات الأولیـة لا المحللات الظّاهریة المحللة بمثل البراءة.

و ممـا یبعـد ذلـک أنّ مقتضـی مـا ذکره أخـذ الحکم الـوارد فی الشـک فی الحکم الواقعی فی موضوع حکم واقعی آخر و هو شـبیه بلحاظ- ما هو متأخر رتبة عن الحکم و متوقف علیه فی موضوع الحکم فتأمل.

[مسألة ۸] الکلام فی معنی الصید

مسألة ۸: قال فی مجمع البیان: (اختلف فی المعنی بالصـید فقیل: هو کلُّ الوحش أکل أولم یؤکل، و هو قول أهل العراق و اسـتدلوا له بقول علی (علیه السلام): صید الملوک أرانب و ثعالب، فإذا رکبت فصیدی الأبطال «۱».

و هو مذهب أصحابنا رضی الله عنهم، و قیل: هو کلُّ ما یؤکل لحمه (یعنی من الوحش)، و هو قول الشافعی) «۲».

و قال فی المسـتند: (الصـید المحرم یشـمل کل حیوان ممتنع بالاصالـة سواء کان ممّا یؤکل أولا) ثمّ ذکر وفاق الشـرائع و التـذکرة بل جملة من کتب العلامة و جمع من المتأخرین لذلک و قال: (و عن الراوندی أنه مذهبنا) «۳».

---

(۱)- و بعده فی الدیوان:

صیدی الفوارس فی اللقاء و اننی ند الوغی لغضنفر قتال

(۲)- مجمع البیان: ۳/ ۴۱۹.

(۳)- مستند الشیعة: ۱۱/ ۳۴۴.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۵۵

أقول: قال الراوندی: (اختلف فی المعنی) «... ۱» إلی آخر ما حکیناه عن مجمع البیان حرفاً بحرف.

و مقتضـی ما ذکر دلالة الکتاب علی أنَّ الصید المنهی عنه أعم من الصنفین ما یؤکل و ما لا یؤکل الا أنه ربما یستشکل فی ذلک بأنَّ ذیـل الآیـة یـدل علی اختصاص الحکم بما یؤکل لحمه فقـد قال الله تعالی: (یا أیها الـذین آمنوا لا تقتلوا الصـید و أنتم حرم و من قتله منکم متعمـداً فجزاءٌ مثل ما قتل من النعم) «۲» الآیـة فیسـتفاد من (قوله تعالی) و من قتله ... أن المحرم ما کان مثله فی النعم و أما غیر ذلک فلا یستفاد منها حرمته.

و غایة ما نقول: أن المحرم صیده ما کان فیه جزاء و کفارة سواء کان أکله حراماً أو حلالا.

و اجیب عن ذلـک بأنه لا ملازمـة بین حرمـة القتل و ثبوت الکفارة فإنّ قوله تعالی فی ذیل الآیـة: (و من عاد فینتقم الله منه) یـدل علی حرمة إعادة الصید و لا کفارة علی من أعاد و صاد صیداً آخر.

فإن قلت: أن رجوع الضمیر إلی الصید ظاهر فی اختصاصه بما فیه الجزاء

و الکفارة.

قلت: یمکن أن یکون الضمیر علی سبیل الاستخدام راجعاً إلی ما فیه الجزاء و الکفارة.

و إن أبیت عن ذلک فغایة ما تدل الآیة علیه هو حرمة قتل ما فیه الجزاء لا

(۱)- فقه القرآن/ ۳۰۶.

(۲)- المائدة/ ۹۵.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۵۶

اختصاص الحرمة به فلا تمنع من استفادة حرمة ما لا یوکل من دلیل آخر.

و استشکل أیضاً فی شمول الحکم لغیر ما یؤکل بقوله تعالی: (وَ حُرِّمَ عَلَیْکُمْ صَیْدُ الْبَرِّ مٰا دُمْتُمْ حُرُماً) «۱» فهذا کالصریح فی اختصاص الحکم بما یؤکل لأنّ حرمة ما لا یؤکل عام تشمل المحل کالمحرم و الّذی حرام فی خصوص حال الإحرام هو ما یؤکل.

و أجیب عن ذلک أیضاً بأنّ المعنی بالصید هو معناه المصدری أی الاصطیاد دون المصید و الاصطیاد حرام علی المحرم و حلال علی المحلّ و الشاهد لذلک قوله تعالی فی صدر الآیة الشریفة: (أُحِلَّ لَکُمْ صَیْدُ الْبَحْرِ وَ طَعٰامُهُ مَتٰاعاً لَکُمْ وَ لِلسَّیّٰارَةِ) فإنّ المراد من الصید الاصطیاد و إلا لو کان المراد منه المصید یلزم أن یکون المحلَّل فی الجملة الثانیة عین المحلَّل فی الجملة الأولی.

و بعد ذلک کلّه لو کان المراد من الصید المصید الحلال لا یفید اختصاص الحرمة به فلا یمنع من دلالة دلیل آخر علی حرمة صید ما لا یؤکل، و اختصاص ما یؤکل بالذکر لکثرة الابتلاء به و تعارف أکله.

فممّا یدل علی حرمة ما لا یؤکل بالعموم صحیح الحلبی عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: «لا تستحلن شیئاً من الصید و أنت حرام و لا و أنت حلال فی الحرم، و لا تدلن علیه محلا و لا محرماً فیصطاده و لا تشر إلیه فیستحل من أجلک فإن فیه فداء لمن تعمده» «۲»

و ما رواه الشیخ بإسناده عن عمر بن یزید عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال:

(۱)- المائدة/ ۹۶.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۱ من أبواب تروک الاحرام ح ۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۵۷

«و اجتنب فی إحرامک صید البر کلِّه، و لا تأکل مما صاده غیرک، و لا تشر إلیه فیصیده» «۱» و صحیح منصور بن حازم عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: «المحرم لا یدل علی الصید فإن دلّ علیه فقتل فعلیه الفداء» «۲» و منه غیر ذلک مما ذکره فی المستند.

و قال فی آخر کلامه: (ثمّ إنَّه خالف هنا جماعة فی الصید المحرم أکله بل فی المفاتیح حکی عن الأکثر فقیدوا الصید المحرم بالمحلل من الممتنع فجوزوا صید کل ما لا یؤکل إمَّا مطلقاً کطائفة أو باستثناء الأسد و الثعلب و الأرنب، و الضب و الیربوع، و القنفذ و الزنبور و العظایة فحرموا صیدها أیضاً کجماعة استناداً إلی عدم وجوب کفارة فی غیر المأکول سوی الثمانیة و ردَّ بمنع التلازم بین عدم لزوم الکفارة و عدم التحریم لأنَّها لیس من لوازم الحرمة کما یشهد علیه سقوط- الکفارة عمّن عاد فی الصید متعمداً و اجیب: بأنه یمکن استنباط- التلازم بین الحرمة و لزوم الکفارة من سیاق قوله سبحانه: وَ مَنْ قَتَلَهُ مِنْکُمْ مُتَعَمِّداً فَجَزٰاءٌ مِثْلُ مٰا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ و من صحیحتی الحلبی و ابن حازم المتقدمتین فإنَّ مفادهما ثبوت الفداء فی کل ما تعلق به النهی فلا بد من أحد التخصیصین إمَّا تخصیص الصید بالمحلل أو الفداء ببعض ما یحرم صیده فلا یعلم عموم حرمة الصید أقول: یمکن أن یقال: إنَّ غایة ذلک اختصاص حرمة الصید بما فیه الفداء و لکن لا یفید ذلک فیما نهی فیه عن قتل الدواب و السباع

و نحوها و الحاصل: إن هاهنا أمرین أحدهما: النهی عن الصید و الآخر: عن قتل الدواب و ما ثبت فیه التلازم هو الأوَّل دون الثانی و المثبت للتعمیم حقیقة هو الثانی). «۳»

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۱ من أبواب تروک الاحرام ح ۵.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۱ من أبواب تروک الاحرام ح ۳.

(۳)- مستند الشیعة: ۱۱/ ۳۴۸.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۵۸

أقول: و حاصل کلامه أن فی الصید نلتزم بحرمة ما فیه الفداء و فی قتل الدواب بحرمته مطلقاً و إن لم یکن فیه الفداء و طریق الاحتیاط- ترک صید ما یؤکل و ما لا یؤکل مما یصاد و ترک قتل ما یصاد من غیر المأکول و ما لا یصاد و الله هو العالم.

[مسألة ۹] الکلام فیما اذا صار الحیوان الوحشی اهلیا و بالعکس

مسألة ۹: إذا صار الحیوان الوحشی أهلیاً، و الأهلی وحشیاً فهل العبرة فی جواز صیده أو حرمته بحالته الأصلیّة أو العارضة.

فإن قلنا: بأن الصید عبارة عن تناول الحیوانات الممتنعة، فالظاهر صدقه علی تناول ما صار کذلک و إن کان امتناعه عارضیاً، و ذلک لأنَّ الصید تناول الممتنع عن تناوله و الظفر به، و لذلک قال مولانا (علیه السلام): «و إذا رکبت فصیدی الأبطال» لأنَّ البطل هو ما یکون کذلک.

و علی هذا لا یصدق الصید علی ما صار أهلیاً لعدم امتناعه عن الظفر به، و التسلط علیه و یصدق علی ما صار وحشیاً و دعوی عدم صدق الصید علی الثانی و بقاء صدقه علی الأول کأنَّها مجازفة.

نعم لو قلنا: بأن حلّیة الحیوانات الأهلیة لیست بهذا العنوان بل ما هو

الموضوع للحلیّة فیها نفس عناوین أصنافها من البقر أو الغنم أو الشاة أو الإبل أو الأنعام الثلاثة.

یمکن أن یقال: ببقاء حلیّتها و إن صار وحشیّاً لعدم تغیر ما هو الموضوع بذلک، فالبقر حلال و هذا بقر فهو حلال.

فإن قلت: هذا إذا لم نقل بصدق الصید علی الظفر بالحیوان الأهلی الَّذی صار

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۵۹

وحشیاً، و أمّا إن قلنا بذلک فما یدل علی حلیّة البقر و الغنم و الإبل یکون نسبته مع الدلیل الدال علی حرمة صید الوحشی مطلقاً بالعموم من وجه فیتعارضان فی الأنعام الأهلیة الَّتی صرن وحشیَّة فیتساقطان و یکون المرجع الأصل العملی لا اللفظی.

قلت: الأمر کذلک و إن أفاد بعض الأعلام فقال: (و لو فرضنا صدق الصید علیه إلا أن النصوص المعتبرة دلت علی جواز ذبح الإبل و البقر، و إطلاقها یقتضی الجواز، و إن توحش الحیوان الأهلی لتقدم إطلاق الخاص علی العام). «۱»

و لکن فیما أفاده انّ ذلک یتمّ لو کان عموم الصید شاملا لذبح البقر و الشاة و نحر الإبل مطلقاً فإنَّه یکون خروج ما ذکر من تحت عموم الصید من خروج الخاص من تحت العام، و اطلاق الخاص الخارج عن تحته الشامل للبقر الّذی صار وحشیاً مقدم علی إطلاق العام الشامل له.

و أمّا إذا کان إطلاق الصید شاملا لخصوص ذبح البقر الّذی صار وحشیاً دون غیره یکون النسبة بین الدلیلین بالعموم من وجه فلا بد بعد تساقطهما بالتعارض من الرجوع إلی الأصل العملی. فتدبر.

[مسألة ۱۰] حلیة ذبح الحیوانات الاهلیة مما لا یطلب أکله

مسألة ۱۰: هل جواز حلّیة ذبح الحیوانات الأهلیة تختص بما یطلب أکله أو یعمه و ما یطلب ظهره و إن کان یحل أکله أیضاً، فعلی القول بالاختصاص لا یجوز ذبح غیر الأنعام الثلاثة و الدجاج کالخیل و البغل و الحمار و علی القول بالتعمیم یجوز ذبح الجمیع و إن لم یرد لحمه بل أراد

(۱)- معتمد العروة: ۳/ ۳۸۲.

الانتفاع مثلا بجلده.

ظاهر إطلاق کلماتهم حلیة ذبح مطلق ما کان أهلیاً و نسب إلی الشرائع بأن کلامه یوهم الاختصاص لاستثنائه خصوص النعم و الدجاج مما یحرم ذبحه إلا اننا لم نجد فی الشرائع.

و الذی هو الوجه فی حلّیة مطلق ما کان أهلیاً الأصل و اختصاص ما یدل علی الحرمة بالصید البری.

نعم الحکم بالنسبة إلی حلیة الإبل و البقر و الغنم و الدجاج واقعی قد دل علیه صحیح أبی بصیر الّذی رواه الشیخ بإسناده عنه عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: «یذبح فی الحرم الابل و البقر و الغنم و الدجاج» «۱» و فی الفقیه رواه الصدوق عنه و صدره: «لا یذبح فی الحرم إلا » «... ۲» و الظّاهر إنَّ ما حکی عن النسخة المطبوعة القدیمة بدل «فی الحرم»، «فی الحل» سهو و إلا فالمعنی المستقیم له: إنَّ المحرم یذبح فی الحل الإبل ... دون الحرم فإنَّه لا یذبح فیه شیء من الثلاثة و الدجاج و أمّا بالنسبة إلی البغال و الحمیر و الخیول ظاهری ثابت بالأصل.

نعم علی نسخة الفقیه الحکم بالنسبة إلیها أیضاً واقعی تحریمی لأنَّه لا مجال للأصل مع البناء علیها.

و لکن هی معارضة بنسخة التهذیب بل بما عند صاحب الوسائل من نسخة الفقیه مع التهذیب فإنَّه قال: و رواه الصدوق بإسناده عن ابن مسکان. «۳»

(۱)- تهذیب الاحکام: ۵/ ۳۶۷ ح ۱۲۷۹/ ۱۹۲.

(۲)- من لا یحضره الفقیه: ۲/ ۲۶۴ ح ۲۳۷۹.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۸۲ من ابواب تروک الاحرام ح ۱.

و بعد ذلک لا یقال: إنَّ الاعتماد علی روایة الصدوق لانه أضبط من الشیخ علی ما قیل فإنّ ذلک فرع معارضة الفقیه مع التهذیب و بعد اختلاف نسخ الفقیه لا تثبت المعارضة.

و احتمال أنَّ الصدوق استفاد من سیاق قوله (علیه السلام) اختصاص الجواز بالثلاثة و الدجاج لاختصاصها بالذکر فنقل الحدیث بالمضمون لا باللفظ- و إن کان لا یخلو من بعد إلا انه لا یرد به.

و کیف کان فالروایة علی ما رواها الشیخ و إن کانت لا تخلو من إشعار ما علی اختصاص حکم الحلیَّة بالأنعام و الدجاج إلا انه لیس علی حد یطمئن به النفس.

و أما الاستدلال علی حرمة ما یطلب ظهره بعموم صحیح معاویة بن عمار عن أبی عبد الله (علیه السلام) فانه قال فیه: «ثمّ اتّق قتل الدواب کلِّها إلا الأفعی و » «... ۱».

فإنَّ ذلک لیس ممَّا استثنی منه فی نفس الصحیح و فی غیره أیضاً لم یستثن إلا الأنعام و الدجاج ففیه: انا منعنا شمول الدواب المذکور فیه للأنعام و الخیل و البغال و الحمیر فإنّ الظّاهر انّ المراد منه فی الأکثر الحشرات سیَّما بقرینة ما استثنی فیه من الدواب.

مضافاً إلی أنَّ الحدیث ورد فی بیان وظیفة المحرم و ما هو محرَّم علیه فلا یدل علی ما هو وظیفة المحرم و المحل فی الحرم و حرمة ذبح الحمیر و البغال و الخیول فیه فذلک باق تحت الأصل.

نعم بالنسبة إلی المحرم یمکن أن نقول: باستثناء الأنعام و الدجاج باطلاق صحیح أبی بصیر و بالإجماع و بالنسبة إلی الخیل و أخویه

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۸۱ من أبواب تروک الاحرام ح ۲.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۶۲

باستثنائها بما دل علی ان کلما جاز قتله للمحل فی الحرم یجوز ذبحه للمحرم فی الحل و الحرم و الخیل و أخویه یجوز ذبحها للمحل فی الحرم للاصل فیجوز ذبحها للمحرم أیضاً فی الحل و الحرم هذا علی ما أفاده بعض المعاصرین. «۱»

و لکن قلنا: بأنَّ ذلک من جعل الحکم الظّاهری موضوعاً للحکم الواقعی و هو خلاف الظّاهر و قریب من لحاظین طولیین علی خلاف مقتضاهما و کأنَّه تفطن هنا بذلک فاستدل لحلیة الحمیر و البغال و الخیول بأنَّه لا ریب فی جواز قتل ذلک للمحل فی الحرم لأنَّ الّذی یحرم علیه الحیوان الّذی دخل من الخارج إلی الحرم و التجأ إلیه فإنَّه آمن لقوله تعالی (وَ مَنْ دَخَلَهُ کانَ آمِناً) و کذلک الصید و شیء منهما غیر صادق علی الخیول و البغال و الحمیر علی الفرض فلا مانع للمحل فی الحرم من ذبح ذلک فإذا جاز له جاز للمحرم و فیه: انّ ذلک لا- یتم إلا- بالأصل فإن الدلیل علی حرمة الصید و حرمة الحیوان الّذی یلتجأ إلی الحرم لیس دلیلا علی حلیة البغل و أخویه.

اللهم إلا أن یقال بدلالة الدلیل علی حصر الحرام فیما ذکر أو ادّعی القطع و تسلم الاصحاب علی ذلک.

و لکن کل من الوجهین غیر سدید و لعل الأسد فی الجواب عن هذا العموم

انصرافه عن غیر الحشرات و إلا فیشمل عمومه الخیول و البغال و الحمیر.

نعم تبقی هنا روایة اخری مطعونة بضعف سند و هی ما رواه الکلینی عن عدة من أصحابنا «۲» عن سهل بن زیاد «۳» عن أحمد بن محمد بن أبی نصر «۴» عن

(۱)- معتمد العروة: ۳/ ۳۸۴.

(۲)- عدته عن سهل أحدهم محمد بن الحسن و هو الطائی الرازی و محمد بن جعفر الأسدی نزیل الری أو محمد بن أبی عبد الله، و محمد بن عقیل الکلینی، و علی بن محمد بن إبراهیم (رجال اسانید الکافی).

(۳)- من السابعة له کتاب.

(۴)- من السادسة و من أصحاب الإجماع روی عن مولانا الرضا (علیه السلام) کتاباً.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۶۳

عبد الکریم «۱» عن أبی بصیر «۲» عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: «لا یذبح بمکة إلا الإبل و البقر و الغنم و الدجاج» «۳» و هذا یدل علی حرمة ذبح ما یقبل الذبح و التذکیة إلا الأربعة المذکورة الّتی یطلب لحمها إلا ان شمول إطلاقها فی المنع عن ذبح غیر ما ذکر لصورة الضرورة کما إذا صار معرضاً للتلف میتة فی غایة البعد فالمراد منه و الله اعلم إمّا المنع عن الذبح فی غیر حال الضرورة أو للانتفاع بلحمها.

و کیف کان فهذا المتن و متن ما رواه الصدوق واحد غیر أنَّ لفظ- الفقیه «بالحرم» بدل بمکة و لذا یمکن أن یجعل ذلک مؤیداً و وجهاً لترجیح نسخة الفقیه علی التهذیب لقوة احتمال کون ما رواه ابن مسکان عن أبی بصیر و عبد الکریم عنه واحد فالترجیح یکون مع نسخة الکلینی و الصدوق مضافاً إلی تقدیم اصالة عدم الزیادة علی النقیصة و بذلک ای بموافقة روایة عبد الکریم مع روایة ابن مسکان إلا فی

«بمکة» یجبر ضعف روایة عبد الکریم و یطمئن النفس بصدوره.

و بالجملة یقع التعارض بین ما رواه التهذیب و ما رواه الکلینی فی الکافی و الصدوق فی الفقیه و الظّاهر ترجیحهما علیه و قد کان

لأبی بصیر یحیی بن القاسم کتاب فی مناسک الحج و الظّاهر ان هـذا الحـدیث من مرویاته و لعله کان موجوداً عند العدة من مشایخ الکلینی و سائر رجال السند إلی أبی بصیر و عنـد الحسین بن سعید و سائر رجال سند الشیخ و إنَّما لم یکتفوا بالروایة بالوجادة لما استقر به عادتهم فی تحمل الحدیث و روایته و سواء اعتنی بهذا الاحتمال أو لم یعتن به لا مجال للطعن

(۱)- ابن عمر و الخثعمی من الخامسة واقفی له کتاب.

(۲)- ان کان هو یحیی بن القاسم له کتاب مناسک و ان کان هو لیث المرادی ایضاً له کتاب من الرابعة.

(۳)- الکافی: ۴/ ۲۳۱.

فی السند.

فـإن قلنا بترجیـح لفظ- الکافی و الفقیه علی التهـذیب یکون النتیجـة عـدم جواز ذبـح غیر الأربعـة فی مکـة أو فی الحرم فهو ممّا حرم ارتکـابه فی الحرم و محرّم علی المحـل و المحرم بهـذا العنوان و أمّیا لخصوص عنوان المحرم فـإن قلنـا بـان ما یـدل علی أنّ کلما هو حلال ذبحه فی الحرم حلال علی المحرم فی الحل و الحرم یـدل بالمفهوم علی ان کلما هو حرام ذبحه فی الحرم محرم علی المحرم فی الحل و الحرم نقول بحرمته فی الحل ایضاً علی المحرم و الا فالاصل عدم حرمته علیه فی الحل و الله هو العالم.

[من محرمات الإحرام النساء]

اشارة

حرمة النساء فی الاحرام

من محرمات الإحرام النساء و الکلام فیه یأتی فی طی مسائل:

[مسألة ۱۱- الجماع قبلا کان أو دبراً حرام علی المحرم]

مسألة ۱۱: الجماع قبلا کان أو دبراً حرام علی المحرم و حرمته ثابت بالإجماع و الکتاب و السنة.

أمَّا الإجماع فلا ریب فی تحققه و کون الحکم مقطوعاً به بین الأصحاب.

و أمّا الکتاب فقوله تعالی: (الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومٰاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِیهِنَّ الْحَجَّ فَلٰا رَفَثَ وَ لٰا فُسُوقَ وَ لٰا جِدٰالَ فِی الْحَجِّ) «۱» و هو یدل علی حرمة الجماع سواء کان المراد به الکلام المتضمن لدواعیه و إرادته أو خصوص فعله.

قال الراغب فی المفردات: (الرفث کلام متضـمن لما یستقبح ذکره من ذکر الجماع و جعل کنایة عن الجماع ... و قوله: (فَلٰا رَفَثَ وَ لٰا فُسُوقَ) یحتمل أن یکون نهیاً عن تعاطی الجماع و أن یکون نهیاً عن الحدیث فی ذلک إذ هو من دواعیه

(۱)- البقرة/ ۲۹۷.

و الأوّل أصح).

و هذا أی إرادة الجماع منه مصرح به فی أحادیثنا و هو المعول علیه فی تفسیر القرآن الکریم.

و أمّا السـنة فقد دلت کما أشـرنا إلیه الرّوایات المأثورة عن ساداتنا الأبرار (علیهم السـلام) علی حرمة الجماع ففی الصحیح عن معاویة

بن عمار و عن صفوان بن یحیی و ابن أبی عمیر عن الصادق (علیه السلام) بعد ذکر الآیة قال: «فالرفث الجماع و الفسوق الکذب و السباب و الجدال قول الرجل لا و الله و بلی و الله» «۱».

و فی الصحیح أیضاً عن علی بن جعفر قال: «سألت أخی موسی (علیه السلام) عن الرفث و الفسوق و الجدال ما هو و ما علی من فعله؟ فقال: الرفث جماع النساء» الحدیث «۲».

فإن قلت: الآیة الکریمة انّها تدل علی حرمة الرفث فی الحج تمتعاً کان أو

إفراداً أو قراناً و فی عمرة التمتع دون العمرة المفردة لأنَّ ما هو مختص وقوعه بأشهر الحج هو حجّ التمتّع و عمرته و حجّ القران و الإفراد و أمّا العمرة المفردة یجوز الإتیان بها فی طول السنة، و کذلک الرّوایات مقصورة دلالتها علی ما دلت علیه الآیة لانها وردت فی تفسیر الآیة.

قلت: أوّلاـ یمکن أن یقال: إنَّ المتفاهم من ذلک عندهم أنَّ السبب فی حرمة المحرمات هو الإحرام و لا خصوصیة لکونه للحج أو للعمرة أو فی أشهر الحج أو فی غیرها.

---

(۱)- وسائل الشیعة: ۳۲ من أبواب تروک الاحرام ح ۱.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۳۲ من أبواب تروک الاحرام ح ۴.

و ثانیاً: هنا روایات اخری فیما یحرم بالإحرام بقول مطلق سواء کان للحج أو للعمرة المبتولة أو عمرة التمتّع و ذلک مثل صحیح عبد الرحمن بن الحجاج عن أبی عبد الله (علیه السلام): «فی الرجل یقع علی أهله بعد ما یعقد الإحرام و لم یلبّ؟ قال: لیس علیه شیء» «۱».

و روایة جمیل بن دراج عن بعض أصحابنا عن أحدهما (علیه السلام) «۲» و روایات اخری «۳».

و ممّا ذکر یظهر الإشکال فی دلالة الآیة علی حرمة الرفث بعد أعمال الحج و العمرة قبل طواف النساء و لکن یدفع بقطعهم بالحرمة قبله و بالنصوص الدالة علیها «۴» فهذه المسائل مورد الاتفاق و الإجماع.

کما أنَّ ظاهر النصوص و کلمات الفقهاء إلا من حکی الشیخ فی الخلاف خلافه «۵» و لم یعرف باسمه عدم الفرق فی حرمة الجماع بین القبل و الدبر لصدق الجماع و الوطی و الوقاع و الإتیان و الدخول علی الثانی و دعوی انصرافها إلی الأوَّل غیر مسموعة بعد کون الثانی أحد المأتیین مضافاً إلی مناسبة اتحادهما فی مثل هذا الحکم و مضافاً إلی حرمة ما هو دون الجماع علی المحرم کما أنه لا فرق بین الإنزال و عدمه بعد صدق العناوین المذکورة.

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۱۱ من أبواب تروک الاحرام ح ۱.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۱۱ من أبواب تروک الاحرام ح ۲..

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۱۲ و ۱۳ و ۱۴ و ۱۵ من أبواب تروک الاحرام.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۲ من أبواب الطواف ح ۳ و ب ۵۸ و ب ۱۰ من أبواب کفارة الاستمتاع و ب ۱۳ و ۱۴ من أبواب الحلق و التقصیر.

(۵)- الخلاف: ۲/ ۳۷۰.

و هل یختص الحکم بالجماع الحلال أو یشمل الحرام سواء کان بالعرض کالجماع فی حال الحیض أو المحرم بالمظاهرة أو الإیلاء أو

بالأصل كالزناء و اللواط؟

المقصود ترتب ما يترتب على الحلال من فساد الإحرام على الحرام أيضاً لا اصل الحرمة لحرمة هذه المحرمات مطلقاً فى حال الإحرام و سائر الاحوال.

نعم يشتد حرمتها فى حال الإحرام كما يشتد فى الأماكن المقدسة و الأزمنة الشريفة.

و كيف كـان فلاـ ريب فى ترتب الأحكام على الجماع فى حال الحيض و المحرَّم بالإيلاء و الظهار لان كل ذلك واقع تحت العناوين المذكورة و ايتاء الاهل.

و أمَّا الزناء و اللواط- فربما يستدل لكونهما محكومين بأحكام الجماع الحلال بالأولوية لأنهما أفحش و أغلظ فى العصيان فبالإِفساد و العقوبة أولى.

و لكن رد بأنَّ ما يترتب على ارتكاب الحلال عقوبة دنيوية و كفارة توجب

التكفير و ليس ارتكـاب الحرام أولى بهـا من الحلاـل و لاـ مساويـاً له فى الموضـوعيَّة لهـذا الحكم حتَّى يتمسـك بمفهوم الموافقـة و المساواة.

و هـذا يتم لو كـان الحـج الثانى الـذى يجب على من جامع أهله عقوبـة و أمّا إن كان هو ما عليه لفساد الأول فالتفصـيل بين الحلال و الحرام بفساد الأول و صحة الثانى غير مقبول عند العرف فإنّه يرى الثانى أولى بالفساد و لذلک ربما يقال: بالاقتصار على المتيقن و هو الحلال أمّا فى الحرام فالأصل براءة الذمة عما يترتب على الحلال.

و لكن بعد ذلک. المسألة فى غاية الإشـكال و ممَّا يؤيد الإشكال انّه يلزم من الأخذ بالأصل و عدم الحاق جماع الحرام بالحلال انَّه إن تاب من ذنبه لا يؤخذ به فى

فقه الحج (للصافى)، ج۳، ص: ۱۶۸

الآخرة و لا عقوبة له فى الدنيا فيكون حاله أحسن ممَّن ارتكب الجماع بالحلال.

و ممَّا يؤيد خلاف ذلک عدم ترتب بعض أحكام الجماع الحلال على الحرام مثل الافتراق بين الناكح و المنكوحة.

و بعد ذلک كلّه القول بترتب الأحكام على الحرام موافق للاحتياط- لا يجوز تركه.

و من ذلک كله يظهر الكلام فيما لو جامع أمته فقـد صـرح فى القواعد على ما حكى عنه فى الجواهر بالحاقها بزوجته لصدق الامرأة و الأهل عليها و قال فى الجواهر: (لا يخفى عليک وضوح إمكان المنع نعم لو قلنا بأنَّ المـدار على صدق الجماع و المواقعة و نحو ذلک و إن ذكر الأهل لكونه المعهود اتَّجه حينئذ ذلک و هو مؤكد لما ذكرناه سابقاً و إلا كان مقتضى الأصل عدم شىء منهما و الله العالم) «۱».

[مسألة ۱۲] ما يترتب على الجماع

اشارة

مسألة ۱۲: إذا وقع الجماع فالكلام تارة يقع فيما يترتب عليه الأحكام المذكورة فى الرّوايات و اخرى فى أحكام تترتب عليه.

فنقول: أمَّا المترتب عليه الأحكام كلا أو بعضاً فهو مطلق الجماع بأنواعه الَّتى ذكرناها فى المسألة السابقة.

و أمّا الأحكام الَّتى تترتب عليه فتارة يقع الجماع قبل الوقوف بالمزدلفة و أخرى بعده

أمّا فی الصورة الأولی: فما ترتب علی وقوعه قبل المشعر الحرام عالماً بالتحریم أمور:

اشارة

---

(۱) جواهر الکلام: ۲۰/ ۳۵۶.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۶۹

الأمر الأول: وجوب إتمام ما بیده و الإتیان بالحجّ من قابل

و هو ثابت بالإجماع و بالنصوص الکثیرة مثل صحیح زرارة قال: «سألته عن محرم غشی امرأته و هی محرمة؟ قال: جاهلین أو عالمین؟ قلت أَجِبنی فی الوجهین جمیعاً قال: إن کانا جاهلین استغفرا ربهما و مضیا علی حجهما و لیس علیهما شیء و إن کانا عالمین فرق بینهما من المکان الَّذی أحدثا فیه و علیهما بدنة و علیهما الحج من قابل فإذا بلغا المکان الَّذی أحدثا فیه فرق بینهما حتی یقضیا نسکهما و یرجعا إلی المکان الَّذی أصابا فیه ما أصابا قلت: فأیّ الحجتین لهما؟ قال: الأولی الَّتی أحدثا فیها ما أحدثا و الأخری علیهما عقوبة». «۱»

و اضماره لا یضرّ باعتباره بعد ما کان المضمر مثل زرارة مضافاً انّ المعلوم انَّه کان یذکر مسائله فی الحج عن الإمام (علیه السلام) و ذکر اسمه فی أول مسائله و لم یکرر بذکر اسمه فی ابتداء کل مسألة اختصاراً و جریاً علی رسم العرف فی محاوراتهم و تعظیماً للمسئول منه (علیه السلام). أمّا احتمال کونه من المقطوع ممنوع جداً و مثله فی الدلالة علی ذلک غیره من النصوص.

غیر أنَّ فی هذا الصحیح ما لا یدل علیه غیره و هو کالصریح لصحة الاولی و عدم فسادها بالجماع و کون الثانیة عقوبة علیه فما فی صحیح سلیمان بن خالد قال: «سمعت أبا عبد الله (علیه السلام) یقول: فی الجدال شاة و فی السباب و الفسوق بقرة، و الرفث فساد الحج» «۲» فمحمول علی الفساد الَّذی لا یبطل به الشیء فإنّه عبارة عن خروج الشیء عن الاعتدال قلیلا کان أو کثیراً ضد الصلاح.

و بالجملة لا یستلزم الفساد البطلان و عدم ترتب الآثار علی الشیء.

---

(۱) وسائل الشیعة: ب ۳ من أبواب کفارة الاستمتاع ح ۹.

(۲) تهذیب الاحکام: ۵/ ۲۹۷ ح ۱۰۰۴.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۷۰

فالمسألة محل الخلاف بینهم تعرض لها فی الجواهر مفصلا إلا أنّه اختار أخیراً القول بصحة الاولی تمسکاً بصحیح زرارة فراجع إن شئت «۱»

و مما استدل به علی صحة الاولی و کون الثانیة عقوبة موثقة محمد بن أبی حمزة عن اسحاق بن عمار عن ابی عبد الله (علیه السلام): «فی الرجل یحج عن آخر فاجترح فی حجه شیئاً یلزمه فیه الحج من قابل أو کفارة قال: هی للأول تامّة و علی هذا ما اجترح» «۲».

هذا و تظهر الفائدة بین القولین فی النیّة فیأتی علی القول بکون الاولی هی حجته ببقیة الأعمال علی نیته الاولی و بالثانی علی ما وجب علیه بالإفساد و علی القول بکون الثانیة هی حجته الواجبة علیه یأتی بها بنیة الحج الّذی وجب علیه بالأصل و ببقیة مناسک الاولی بنیة الأمر الجدید الَّذی تعلق بها.

و أیضاً الأجیر للحج فی سنته علی القول الأول یستحق أجرة عمله و یجزی عمله عمَّن ناب عنه و یأتی بالثَّانیة بنیة ما وجب علی نفسه و علی الثانی لا- یستحق الأجرة و یأتی ببقیة مناسک الاولی و هل یجب علیه الثانی نیابة عمَّن ناب عنه فی الأولی و یجزی عنه ثمّ هل

یستحق الاجرة المسماة بذلک أو لا یجب علیه الثانیة حتَّی یکون الحکم بوجوب الثانیة مقصوراً علی من حجّ عن نفسه أو لا یستحق الأجرة و ان برئت ذمَّة المنوب عنه بها فی المسألة وجوه.

و یمکن أن یقال: إنَّ المستفاد من إطلاق الأدلة انَّ هذا أی إتمام مناسک الأولی و الحج من قابل حکم الجماع فی أثناء العمل قبل المزدلفة و یجزیه عما نواه سواء کان

(۱)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۳۵۴.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۱۵ من أبواب النیابة فی الحج ح ۲.

عن نفسه أو عن غیره و الله هو العالم.

و تظهر الثمرة أیضاً فی المصدود و المحصور فإنَّه علی القول بأنَّ الثانی عقوبة یجب علیه ثانیاً الحج إذا کان استقر علیه قبل هذه السنة أو بقیت استطاعته إلی العام القابل بل بعده.

إلا أن یقال: بوجوب تقدیم حجّة الإسلام علی حجّ العقوبة فإنّه یکفی بقاء الاستطاعة إلی الحج القابل و إلا لا یستقر علیه الحج إلا إذا بقیت إلی بعد العام القابل و الله هو العالم.

الأمر الثانی: مما یترتب علی الجماع عالماً عامداً قبل الوقوف بالمشعر الکفارة

و یدل علی ثبوتها علیه الرّوایات «۱» و هذا ممَّا لا ریب فیه و الظّاهر انَّه لا خلاف بینهم فیه.

و ممَّا هو غنیّ عن البحث انَّ المرأة تشترک مع الرجل إذا کانت مطاوعة له فی جمیع الأحکام فتجب علیه الکفارة و ادّعی علیه الإجماع بقسمیه فی الجواهر «۲» و قد دلت علیه الأخبار منها صحیح زرارة المتقدم ذکره و فیه: «و علیهما بدنة» «۳» و فی خبر خالد الأصم قال: «حججت و جماعة من أصحابنا و کانت معنا امرأة فلما قدمنا مکة جاءنا رجل من أصحابنا فقال: یا هؤلاء قد بلیت قالوا: بما ذا؟ قال: شکرت بهذه المرأة فاسألوا أبا عبد الله (علیه السلام) فسألناه فقال: علیه بدن فقالت المرأة: اسألوا لی

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۳ من أبواب کفارة الاستمتاع و ب ۴ ح ۱ و ۲ و ب ۶ ح ۲ و بالاولویة ب ۷ ح ۱ و ۲ و غیره.

(۲)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۳۵۶.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۳ من أبواب کفارات الاستمتاع ح ۹.

ابا عبد الله (علیه السلام) فإنّی قد اشتهیت فسألناه فقال: علیها بدنة» «۱».

و ما رواه فی معانی الأخبار عن أبی عبد الله (علیه السلام) و فیه: «و إن کانت اعانت بشهوة مع شهوة الرجل فعلیهما بدنتان ینحرانهما» الحدیث. «۲»

و أمّا قوله (علیه السلام) فی صحیح علی بن جعفر عن أخیه (علیهم السلام): «الرفث جماع النساء» «۳» فقد استدلَّ البعض باشتراک المرأة مع الرجل فی الأحکام بإطلاقه.

و لکن الظّاهر انَّه لا إطلاق له فإنَّ الظّاهر منه انَّه فعل الرجل و ضمه المرأة إلی

نفسه و الأولی الاستدلال بقوله: «فلا رفث» فإنّه کلاماً کان أو فعلا یشمل فعل المرأة کما یشمل فعل الرجل.

إلا أن یقال: بأنّه فسر بجماع النساء فلا یدل علی حکم النساء.

و کیف کان لا ـ ریب فی اشتراکهما فی جمیع الأحکام إذا کانت مطاوعة له و أمّا إذا کانت مستکرهة کان حجها ماضیاً لیس علیها شیء بلا خلاف و لا إشکال.

و یدلّ علیه صحیح سلیمان بن خالد عن أبی عبد الله (علیه السلام) و فیه: «و إن کانت المرأة لم تعن بشهوة و استکرهها صاحبها فلیس علیها شیء» «۴».

و ما فی خبر معانی الأخبار المتقدم ذکره و فیه: «و إن کان استکرهها و لیس بهوی منها فلیس علیها شیء» و هو مقتضی الأصل.

و لکن علی زوجها کفارتان و هذا أیضاً حسب النصوص الکثیرة فلا إشکال

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۳ من أبواب کفارات الاستمتاع. ح ۷.

(۲)- معانی الاخبار: ۲۹۴.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۳۲ من ابواب تروک الاحرام ح ۴.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۴ من أبواب کفارات الاستمتاع ح ۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۷۳

فی الحکم و عدم ذکره فی صحیح سلیمان بن خالد لا ـ یدل علی عدمها علی الزوج و إن قال فی المدارک کما حکی عنه فی الجواهر: (ربما ظهر من هذه الروایة عدم تعدد الکفارة علی الزوج مع الإکراه) «۱» ضرورة عدم دلالة نفی الشیء عنها علی نفیه عنه.

نعم لو لا غیره یکون منفیاً بالأصل و مع کون غیره لا یصل النوبة إلی الأصل و لو أکرهت الزوجة الزوج لا یترتب علی ذلک شیء غیر الإثم علی الزوجة المکرهة و مقتضی حدیث الرفع صحّة حجّ المکره کما أنّه لا دلیل علی تعدد الکفارة علی المکرهة لأنَّ الدلیل مختص بإکراه الزوج الزوجة بل لیس علی من اکره المحرم و المحرمة علی الجماع أیضاً شیء إلا الإثم.

و هل یتحمل الزوج المحلّ إن أکره زوجته المحرمة علی الجماع الکفارة عنها أم لا وجهان أقربهما الأول لأنَّ الظّاهر ان کون کفارتها علیه لیس لأنّه محرم بل لانها محرمة و الله هو العالم.

الأمر الثالث: قد علم ممَّا ذکر فی الأمر الثانی ثبوت الکفارة علی المحرم إذا جامع عالماً عامداً و لا ریب انّها بدنة علی من کان موسراً متمکناً

و لکن قد وقع الکلام فیها إذا لم یتمکن من البدنة لعدم یساره أو لعدم وجوده، فهل لها بدل من بقرة أو شاة أو إطعام أو استغفار أو أنَّها تسقط عنها بمجرد ذلک أو تبقی فی ذمّته حتَّی یتمکن منها؟

فقد قیل: إنّ المعروف بینهم أنَّها فی صورة عدم التمکن من البدنة البقرة و الشاة إمَّا مخیراً بینهما أو کون الشاة بدلا عن البقرة إذا لم یتمکن منها أیضاً.

و الظّاهر أنّ ما رواه الکلینی (قدس سره) فی ذیل الروایة الخامسة من باب المحرم یواقع

---

(۱)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۳۶۳.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۷۴

امرأته «... ۱» متروک مهجور ضعیف إمّا بالإرسال إذا لم یکن من الخامسة و إمّا بضعف سنده بعلی بن أبی حمزة إذا کان ذیلا للروایة الخامسة و إلیک عین لفظه و فی روایة اخری: «فإن لم یقدر علی بدنة فاطعام ستین مسکیناً لکلّ مسکین مد فإن لم یقدر فصیام ثمانیة عشر یوماً، و علیها أیضاً کمثله إن لم یکن استکرهها». «۲»

و روی الصدوق باسناده عن خالد بیاع القلانس قال: «سألت أبا عبد الله (علیه السلام) عن رجل أتی أهله و علیه طواف النساء؟ قال:

عليه بدنـة ثمّ جـاءه آخر (فسـأله عنهـا) فقـال: عليـك بقرة ثمّ جـاءه آخر (فسـأله عنهـا) فقـال: عليـك (عليه) شـاة فقلت بعـد ما قاموا: أصلحك الله كيف قلت عليه بدنة؟ فقال: أنت موسر فعليك بدنة، و على الوسط بقرة، و على الفقير شاة». «٣»

و هذا الخبر مطعون بضـعف السـند لضـعف طريق الصدوق إلى خالد بنضـر بن شعيب فإنَّه مجهول إلا أن يقال بجبر ضعفه بالعمل فإنَّ الشيخ أفتى فى المبسوط- بأنَّ من جامع قبل طواف الزّيارة عليه جزور و إن لم يتمكن عليه بقرة و إن لم يتمكن عليه شاة.

و الظّاهر انّ ذلك يكون بالنظر إلى مثل هذا الخبر و ملاحظة أولوية قبل طواف الزِّيارة لهذا الحكم عمن عليه طواف النساء و على هذا لا يرد الاسـتدلال به لما نحن فيه بأنَّ كلامنا فى من جامع قبل المزدلفة و هذا وارد فيمن جامع بعدها فإن الاستدلال به يكون مبنياً على أولوية قبل المزدلفة لذلك عما بعدها فإنه ليس قبل

---

(١)- الكافى: ۴/ ٣٧۴.

(٢)- وسائل الشيعة: ب ۴ من أبواب كفارات الاستمتاع ح ٣.

(٣)- وسائل الشيعة: ب ١٠ من أبواب كفارات الاستمتاع ح ١. و من لا يحضره الفقيه: ٢/ ٣۶٣ ح ٢٧١۶.

المشعر أخف من بعده فما ثبت من الكفارة على الجماع بعده يثبت على ما قبله.

و يمكن أن يسـتدل لذلك بل يستدل لبدلية البقرة و الشاة على الترتيب المذكور فى كل مورد كان كفارته بدنة و عجز المكلف عنها بموثق إسـحاق بن عمـار عن أبى بصـير قـال: «قلت لأـبى عبـد الله (عليه السـلام) رجل محرم نظر إلى ساق امرأة فأمنى؟ فقال: إن كان موسراً فعليه بدنـة و إن كـان وسـطاً فعليه بقرة و إن كان فقيراً فعليه شاة» «١». و الاسـتدلال به بالمفهوم و الأولويـة لأنَّ وجوب الكفارة على الجماع أولى من وجوبه على النظر إلى ساق امرأة.

و فى صحيح زرارة: «فى محرم نظر إلى غير أهله فأنزل قال: عليه جزور أو بقرة فإن لم يجد فشاة». «٢»

و لكن فى صحيح على بن جعفر: «فمن رفث فعليه بدنة ينحرها فإن لم يجد فشاة». «٣»

و المعول على هذا الضعف غيره سنداً أو دلالة و لكن ينبغى العمل بالاحتياط فإن لم يجد البدنة يذبح البقرة و إلا فالشاة.

فإن قلت: ظاهر الصحيح إن بدل البدنة هى الشاة فالاكتفاء بالبقرة محل الإشكال.

قلت: الظّاهر انَّه ليس للشاة خصوصية قبال البقرة بل بدليتها للاكتفاء بأقل ما يبدل به عن البدنة و انّها أخف ما هو عليه و الله هو العالم.

---

(١)- وسائل الشيعة: ب ١۶ من أبواب كفارات الاستمتاع ح ٢.

(٢)- وسائل الشيعة: ب ١۶ من أبواب كفارات الاستمتاع ح ١.

(٣)- وسائل الشيعة: ب ٣ من أبواب كفارات الاستمتاع ح ۴.

الأمر الرابع: ممَّا يترتب على الجماع الواقع قبل المزدلفة عالماً عامداً التفريق بينهما من المكان الّذى أحدثا فيه ذلك فى الحجتين الاولى

الّتى أحدثا فيها ذلك و الثانية الَّتى تؤتى بها فى العام القابل و وجوب التفريق المذكور فى الثانية مورد الاتفاق و الإجماع، و نسب إلى بعضـهم الخلاف فى الاولى و لعله لاقتصارهم فى الحكم به فى الحجة الثانية إلا ان النصوص قد دلت على وجوبه فى كلتيهما و إليك بعضها:

فمنهـا صـحيح معاويـة بن عمار قال: «سألت أبا عبـد الله (عليه السـلام) عن رجل محرم وقع على أهله؟ فقال: إن كان جاهلا فليس عليه

شیء، و إن لم یکن جاهلا فإنَّ علیه أن یسوق بدنة، و یفرق بینهما حتی یقضیا المناسک و یرجعا إلی المکان الَّذی أصابا فیه ما اصابا و علیه (و علیهما) الحج من قابل» «۱»

و هذا ظاهر فی بیان وجوب التفریق فی خصوص الحجة الَّتی هی بیدهما (الحجة الأولی).

و مثله صحیحه الأخر «۲» و مرفوعة أبان «۳» و صحیح معانی الأخبار عن أبیه بإسناده عن الحلبی «۴» و ما رواه الحلّی فی السرائر من نوادر البزنطی «۵» و خبر نضر بن سوید عن هشام عن سلیمان و علی ابن أبی حمزة «۶» فتلک و لعل یوجد غیرها قد دلت علی وجوب التفریق بینهما فی الاولی کما قد دل علی وجوب التفریق بینهما فی الثانیة صحیح معاویة بن عمار أیضاً عن أبی عبد الله (علیه السلام) و فیه: «و علیه الحج من

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۳ من أبواب کفارات الاستمتاع ح ۲.

(۲)- وسائل الشیعة ب ۳ من أبواب کفارات الاستمتاع ح ۵.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۳ من أبواب کفارات الاستمتاع ح ۶.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۳ من أبواب کفارات الاستمتاع ح ۱۴ و معانی الاخبار: ۲۹۴.

(۵)- وسائل الشیعة: ب ۳ من أبواب کفارات الاستمتاع ح ۱۵.

(۶)- وسائل الشیعة: ب ۴ من أبواب کفارات الاستمتاع ح ۱ و ۲.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۷۷

قابل فإذا انتهی إلی المکان الَّذی وقع بها فرق محملا- هما فلم یجتمعا فی خباء واحد إلا أن یکون معهما غیرهما حتی یبلغ الهدی محله». «۱»

و ممَّا یدل علی وجوب الافتراق بینهما فیهما مضمرة زرارة المقدمة فإنّ فیها: «فإن کانا عالمین فرّق بینهما من المکان الَّذی أحدثا فیه و علیهما بدنة و علیهما الحج من قابل فإذا بلغا المکان الَّذی أحدثا فیه فرّق بینهما حتی یقضیا نسکهما، و یرجعا إلی المکان الَّذی أصابا فیه ما أصابا» الحدیث «۲».

و بعد الإحاطة علی الرّوایات لا ینبغی التردید فی وجوب الافتراق بینهما فی الحجتین کما انّه یظهر منها أنَّ الافتراق یبتدئ به من مکان الّذی أوقعا فیه ذلک إنَّما الکلام فی المکان الَّذی ینتهی فیه هذا الافتراق.

فنقول: و إن کان الظّاهر وقوع الاختلاف فی الروایات فی تعیین هذا المکان فإن فی بعضها: «و یفرق بینهما حتی یقضیا المناسک و یرجعا إلی المکان الذی أصابا فیه ما أصابا» «۳» و هذا مورده الحجة الاولی و فی بعضها الوارد أیضاً فی الافتراق فی الحجة الاولی «یفرق بینهما و لا یجتمعان فی خباء إلا أن یکون معهما غیرهما حتی یبلغ الهدی محلَّه» «۴» و معناه کما فی الجواهر عن الجامع: (حتی یحل بالذبح). «۵»

و فی صحیح الحلبی: «و یفرق بینهما حتی ینفر الناس و یرجعا إلی المکان الَّذی

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۳ من أبواب کفارات الاستمتاع ح ۱۲.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۳ من أبواب کفارات الاستمتاع ح ۹.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۳ من أبواب کفارات الاستمتاع ح ۲.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۳ من ابواب کفارات الاستمتاع ح ۱۲.

(۵)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۳۵۸.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۷۸

أصابا فیه ما أصابا» «۱» و فی موثق محمد بن مسلم المروی فی النوادر: «و یفرق بینه و بین أهله حتی یقضیا المناسک و حتَّی یعود إلی المکان الَّذی أصابا فیه ما أصابا» «۲» و فی خبر سلیمان بن خالد: «و یفرق بینهما حتَّی یفرغا من المناسک و حتَّی یرجعا إلی المکان الَّذی أصابا فیه ما أصابا» «۳».

و فی خبر علی بن أبی حمزة: «و یفترقان من المکان الَّذی کان فیه ما کان حتی ینتهیا إلی مکة» «۴»

و مورد هذه الروایات کلّها وظیفتهما فی الحجة الاولی.

و یمکن رفع التنافی بینهما بأن یقال: إنَّ المراد من الرجوع الرجوع إلی أهله و وطنه و إنَّهما لا یجتمعان حتی إذا قضیا المناسک کلها فإن کانا فی الرجوع یمران علی هذا المکان لا یجتمعان حتَّی یرجعا إلی ذلک المکان.

و یؤید هذا ما فی صحیح الحلبی «حتَّی ینفر الناس و یرجعا إلی المکان الَّذی أصابا فیه» «۵» فلأنَّ المراد من نفر الناس نفرهم من منی یوم النفر.

و لکن یقع التنافی بیّنه و بین قوله: حتی یبلغ الهدی محله إلا أن یقال بدلالة الطائفة الاولی علی إحداث ما أحدثا قبل الوصول إلی منی و فی مکان یرجعان إلیه بعد النفر فیقید بها هذا حتَّی یکون النتیجة إن أحدثاه قبل المنی لا یجتمعان حتَّی یقضیا المناسک کلها و ینفرا من منی و یرجعا إلی ذلک المکان و إن أحدثا بعد الوصول إلی منی یجتمعان بعد الإحلال بالذبح فیه.

---

(۱) الوسائل: ب ۳ من أبواب کفارات الاستمتاع ح ۱۴.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۳ من أبواب کفارات الاستمتاع ح ۱۵.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۴ من أبواب کفارات الاستمتاع ح ۱.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۴ من أبواب کفارات الاستمتاع ح ۲.

(۵)- وسائل الشیعة: ب ۳ من ابواب کفارات الاستمتاع ح ۱۴.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۷۹

هذا کله فی ما یدل علی الافتراق فی الحجة الاولی و أمّا الحجة الثانیة التی یعبر عنها فی بعض الکلمات بحجة القضاء، و إن کان الأولی علی ما قویناه تسمیتها بحجة العقوبة فالأمر فیها سهل لأنَّ ما یدل علی وجوب افتراقهما هو مضمر زرارة و فیه «و علیها الحج من قابل فإذا بلغا المکان الَّذی أحدثا فیه فرق بینهما حتی یقضیا نسکهما و یرجعا إلی المکان الَّذی أصابا فیه ما اصابا» «۱» و مقتضی هذا انَّهما إن رجعا إلی وطنهما من ذلک الطریق لا یجتمعان حتَّی یرجعا إلی ذلک المکان إن کانا أحدثا ما

أحدثا قبل الوصول إلی منی و الا فإن أحدثا بعده یکفیهما الافتراق إلی قضاء المناسک.

و هنا یطرح فرع و هو: انَّهما إن أحدثا ما أحدثا فی الذهاب إلی عرفات من طریق منی قبل الوصول إلیه و فی حجهما القابل اختارا طریقاً آخر إلی عرفات لا- یمر بذلک المکان یمکن أن یقال: إنَّهما یفترقان إذا وصلا بمکان یمر الطریقان إلیه کعرفات. و الله هو العالم.

[الصورة الثانیة] الجماع بعد المشعر الحرام

اشارة

المقام الثانی فیما یترتب علی الجماع إن وقع بعد المشعر الحرام.

قـال فی الشـرائع: (و إن جامع بعـد الوقوف بالمشـعر و لو قبل أن یطوف طواف النساء أو طاف منه ثلاثـة أشواط فما دونه أو جامع فی غیر الفرج قبل الوقوف کان حجه صحیحاً و علیه بدنة لا غیر) «۲»

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۳ من أبواب کفارات الاستمتاع، ح ۹.

(۲)- شرائع الاسلام: ۱/ ۲۲۵.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۸۰

أقول: قد تعرض هنا لثلاث مسائل:

إحداها: فی من جامع بعد الوقوف قبل أن یطوف طواف النساء.

و ثانیتها: فیمن جامع بعد المشعر و طاف ثلاثة أشواط فما دون.

و ثالثتها: فیمن جامع فی غیر الفرج کالتفخیذ و نحوه قبل الوقوف.

أمّا حکم المسألة الاولی: [فی من جامع بعد الوقوف قبل أن یطوف طواف النساء.]

فهو إنَّ حجه صحیح و علیه بدنة قال فی الجواهر: (بلا خلاف أجده فیه بل الإجماع بقسمیه علیه مضافاً إلی أصل الصحة) «۱».

و استدل فیه بمفهوم قول الصادق (علیه السلام) فی صحیح معاویة: «إذا وقع الرجل بامرأته دون المزدلفة أو قبل أن یأتی مزدلفة فعلیه الحج من قابل» «۲».

فإن مفهومه إجزاء حجه إذا جامع بعد المزدلفة.

و بصحیحه الآخر: «و سألته عن رجل وقع علی امرأته قبل أن یطوف طواف النساء؟ قال: علیه جزور سمینة، و إن کان جاهلا فلیس علیه شیء» «۳».

و نحوه خبر زرارة «۴» قال فی الجواهر و لعل المراد به (بالجزور) البدنة. «۵»

و مما یـدل علی وجوب الکفـارة إطلاـق مـا یـدل علی وجوبها لوقوع مطلق الرفث مثل صـحیح علی بن جعفر: «فمن رفث فعلیه بـدنة ینحرها فإن لم

(۱)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۳۶۳.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۶ من أبواب کفارات الاستمتاع ح ۱. تهذیب الاحکام: ۵/ ۳۱۹ ح ۱۰۹۹.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۹ من أبواب کفارات الاستمتاع ح ۱. تهذیب الاحکام: ۵/ ۳۲۳ ح ۱۱۰۹.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۱۰ من أبواب کفارات الاستمتاع ح ۳.

(۵)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۳۶۴.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۸۱

یجد فشاة» «۱».

و صـحیحه الآخر «فی رجل واقع امرأته قبل طواف النساء متعمـداً قال: یطوف و علیه بدنـة» «۲» و غیرهمـا من الرّوایات إذاً فلا فرق فی وجوب الکفارة قبل المزدلفة أو بعدها.

و أمّا المسألة الثانیة: [فیمن جامع بعد المشعر و طاف ثلاثة أشواط فما دون.]

فکذا قال فی الجواهر: (لا خلاف أجده کما اعترف به

غیر واحد فیه) «۳».

و استدل له بصحیح معاویة الثانی لصدق قبل أن یطوف ما لم یتم طوافه لأنَّ المرکب لا یتم إلا بجمیع أجزائه.

و لکن یمکن أن یقال: إنَّ قوله: «قبل أن یطوف» ظاهر فی قبل الشروع فی الطواف و علی ذلک فمقتضی الأصل صحة حجه و براءة ذمته عن البدنة اللهم إلا أن یثبت لاثبات البدنة علیه بالإجماع أو بفتوی المشهور.

و أمّا خبر حمران عن أبی جعفر (علیه السلام) قال: «و إن کان طاف طواف النساء فطاف منه ثلاثة أشواط ثمّ خرج فغشی فقد أفسد حجه» «۴» فمضافاً إلی ما فی سنده من الضعف لا یحتج به لقیام الإجماع علی خلافه فیحمل علی مطلق النقص منه.

و أما خبر خالد بیاع القلانس «۵» الدال علی أنَّ علی الموسر بدنة و علی الوسط بقرة و علی الفقیر شاة إن أتی أهله من علیه طواف النساء فقد قال فی

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۳ من أبواب کفارات الاستمتاع ح ۱۶

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۱۰ من ابواب کفارات الاستمتاع ح ۴.

(۳)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۳۶۴.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۱۱ من أبواب کفارات الاستمتاع ح ۱.

(۵)- وسائل الشیعة: ب ۱۰ من أبواب کفارات الاستمتاع ح ۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۸۲

الجواهر: (لم نجد من أفتی به) «۱» فلو لم یکن مطعوناً بضعف السند لأمکن القول به فی المسألة الأولی إذا عجز عن البدنة دون الثانیة لأنَّ الظّاهر من قوله «و علیه طواف النساء» عدم شروعه فیه و علی کلِّ حال فلا شیء علی الجاهل و الناسی للأصل و لما دل علی أنَّه لا شیء علیهما فی الجاهل قبل الوقوف و قبل طواف الزیارة فهنا أولی و لخصوص صحیح معاویة الَّذی قال فیه «و إن کان جاهلا فلیس علیه شیء»

و لصحیح سلمة بن محرز «۲».

و أمَّا المسألة الثالثة: [فیمن جامع فی غیر الفرج کالتفخیذ و نحوه قبل الوقوف.]

فالظاهر أنَّ المراد بالفرج فیها ما یشمل الفرجین کما صرِّح به فی الجواهر «۳» أیضاً کما أنَّ الظّاهر عدم الخلاف فیها.

و یدل علی وجوب البدنة علیه صحیح معاویة بن عمار قال: «سألت أبا عبد الله (علیه السلام) عن رجل وقع علی أهله فیما دون الفرج؟ قال: علیه بدنة، و لیس علیه الحج من قابل و إن کانت المرأة تابعته علی الجماع فعلیها مثل ما علیه، و إن کان استکرهها فعلیه بدنتان و علیهما الحج من قابل» «۴» و عن بعض النسخ «و علیه الحج».

و قد وقع الإشکال فی فقه الحدیث فنقول: إذا کان لفظه «و علیه الحج من قابل» لا تهافت بین الصدر و الذیل بلحاظ- نفس ما یدل علیه الحدیث غایة الأمر لا یکون علیه الحج من قابل إن لم یستکرهها و علیه بدنتان و الحج من قابل إن استکرهها و لکن الظّاهر انَّه لا یوجد من أفتی بذلک.

---

(۱)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۳۶۴.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۱۰ من أبواب کفارات الاستمتاع ح ۲.

(۳)- جواهر الكلام: ۲۰/ ۳۶۵.

(۴)- وسائل الشيعة: ب ۷ من ابواب كفارات الاستمتاع ح ۱ و تهذيب الاحكام: ۵/ ۳۱۸ ح ۱۰۹۷.

فقه الحج (للصافى)، ج۳، ص: ۱۸۳

و أمّا إذا كان اللفظ- «و عليهما الحج من قابل» فلا يستقيم ذلك لأنَّها إذا كانت مستكرهة لا حجّ عليها كما ليست عليها بدنة و ان كان ذلك حكم صورة كونها مطاوعة له يقع التهافت بين الصدر و الذيل و لهذا يقوى احتمال زيادة قوله: «و عليه أو عليهما الحج من قابل» أو وقوع تحريف فى نقل الحديث.

و لكن مع ذلك لعلك لا تجد منهم من أفتى بوجوب البدنة على المرأة إذا كانت مطاوعة له و وجوب بدنتان عليه إذا استكرهها و يمكن أن يستشهد بوقوع الخلط فى

نقل الحديث فى التهذيب، و إنَّ هذا الذيل أخذ من حديث آخر و إنَّ الجماع فيه حقيقى إنَّ الشيخ (قدس سره) رواه فى كتابه الآخر الاستبصار «۱» بدون هذا الذيل إلى قوله: «و ليس عليه الحج من قابل» و كيف كان لا يضر هذا الذيل بما هو صريح الصدر.

و مما يدل على الحكم صحيح معاوية الآخر عن ابى عبد الله (عليه السلام): «فى المحرم يقع على أهله و قال: إن كان أفضى إليها فعليه بدنة و الحج من قابل و إن لم يكن أفضى إليها فعليه بدنة، و ليس عليه الحج من قابل» «۲».

هذا و لا يخفى عليك أنَّ إطلاق النص و الفتوى يقتضى عدم الفرق بين الانزال و عدمه فى لزوم البدنة بالجماع فى غير الفرج فلا وجه لتردد البعض فى وجوبها مع عدم الانزال مضافاً إلى ما دلّ على وجوب الجزور بالتقبيل و الشاة بالمس بشهوة و لا ريب أنَّ ذلك أولى بذلك الحكم.

ثمّ إنَّه قد تنظر فى الجواهر فى كلام المحقق (قدس سره) هنا فإنَّه قال: (و لو جامع بعد الوقوف بالمشعر و لو قبل أن يطوف طواف النساء أو طاف منه ثلاثة أشواط فما

---

(۱)- الاستبصار: ۲/ ۱۹۲ ح ۶۴۴.

(۲)- وسائل الشيعة: ب ۷ من أبواب كفارات الاستمتاع ح ۲ و الاستبصار: ۲/ ۱۹۲ ح ۶۴۵.

فقه الحج (للصافى)، ج۳، ص: ۱۸۴

دون ... كان حجه صحيحاً و عليه بدنه لا غير) و التعبير بلو الوصليّة يقتضى وجوب البدنة بعد الطواف و لا ريب فى فساده و قال فى الجواهر: اللهمّ إلا أن يراد بذلك بيان وجوبها قبل ذلك لا بعده «۱».

أقول: لا ريب فى انَّه أراد وجوبها قبل ذلك لا بعده إلا ان عبارته تفيد خلاف ما أراده و الظّاهر انَّ حق العبارة كان: (و لو جامع بعد الوقوف بالمشعر قبل أن يطوف) ... و زيد عليها (و لو) من سبق قلمه الشريف أو بعض النساخ لوجود كلمة

(و لو) قبل ذلك و الله هو العالم.

تفريع: قال فى الجواهر: (إذا حجّ فى القابل بسبب الافساد لزمه ما لزم أوّلا) و هكذا للعمومات الشاملة له إذ هو حجّ صحيح سواء قلنا عقوبة أو فريضة لكن لا يتعدد القضاء فإذا أتى فى السنة الثالثة بحجة صحيحة كفاه عن الفاسد ابتداء و قضاء و لا يجب عليه قضاء آخر و إن أفسد عشر حجج كما نص عليه الفاضل فى جملة من كتبه و غيره لأنه إنَّما كان يجب عليه حجّ واحد صحيح، و كذا لو تكرر الجماع فى الإحرام الواحد لم يتكرر القضاء، و أمّا البدنة ففى تكرارها أوجه يأتى الكلام فيها إن شاء الله «۲».

أقول: الاستدلال على كفاية حجّة صحيحة مبنى على فساد الحجة الأولى فيجب عليه الإتيان بها ثانياً و إن أفسدها ثانياً يجب عليه الإتيان بما كان عليه أولا و كذا إن أفسدها ثالثاً و رابعاً و و ... فلا يجب عليه إلا الإتيان بما كان عليه.

و أمّا على القول بصحة الاولى و كون الثانية عقوبة فتجب عليه الثالثة أيضاً

(۱) جواهر الکلام: ۲۰/ ۳۶۶.

(۲) جواهر الکلام: ۲۰/ ۳۶۶.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۸۵

عقوبة لما اجترحها فی الثانیة و کذا الرابعة و الخامسة.

[مسألة ۱۳] الجماع فی العمرة المفردة

مسألة ۱۳: من جامع عالماً عامداً فی إحرام العمرة المفردة قبل السعی قال فی الشرائع (فسدت عمرته و علیه بدنة و قضاؤها) «۱» و کلامه مطلق یشمل المفردة و غیرها و قال فی الجواهر: (یمکن تحصیل الإجماع علیه فی العمرة المفردة الّتی حکی التصریح بها عن النهایة و المبسوط-

و المهذب و السرائر و الجامع فضلا عن إطلاق غیرها) «۲».

و الّذی یدل علیه قبل الإجماع الرّوایات ففی صحیح برید بن معاویة العجلی «۳» قال: «سألت أبا جعفر (علیه السلام) عن رجل اعتمر عمرة مفردة فغشی أهله قبل أن یفرغ من طوافه و سعیه؟ قال: علیه بدنة لفساد عمرته و علیه أن یقیم إلی الشهر الأخر فیخرج إلی بعض المواقیت فیحرم بعمرة» «۴».

و فی صحیح مسمع «۵» عن أبی عبد الله (علیه السلام): «فی الرجل یعتمر عمرة مفردة ثمّ یطوف بالبیت طواف الفریضة ثمّ یغشی أهله قبل أن یسعی بین الصفا و المروة؟ قال: قد أفسد عمرته و علیه بدنة و علیه أن یقیم (و یقیم) بمکة (محلا بمکة) حتی یخرج الشهر الّذی اعتمر فیه ثمّ یخرج إلی الوقت الّذی وقته رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) لأهله

(۱)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۳۶۶.

(۲)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۳۶۶.

(۳)- وجه من وجوه اصحابنا ممن اجمعت الصحابة علی تصدیقهم ... من الرابعة.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۱۲ من ابواب کفارات الاستمتاع ح ۱.

(۵)- سید المسامعة وجه من الخامسة.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۸۶

فیحرم منه و یعتمر» «۱».

و ما رواه الکلینی بإسناده عن ابن أبی عمیر عن أحمد بن أبی علی «۲» عن أبی جعفر (علیه السلام): «فی رجل اعتمر عمرة مفردة و وطئ أهله، و هو محرم قبل أن یفرغ من طوافه و سعیه؟ قال: علیه بدنة لفساد عمرته، و علیه أن یقیم بمکة حتی یدخل شهر آخر فیخرج إلی بعض المواقیت فیحرم منه ثمّ یعتمر» «۳». و علی هذه فلا ریب فی

فساد عمرته و قضائها علیه و عدم جواز تأخیره عن الشهر الّذی یدخل بعد شهره.

و هل یجب علیه الإقامة بمکة إلی الشهر القابل أو یجوز له الخروج ثمّ الرجوع إلیها باحرام العمرة فی الشهر الآخر ظاهر الرّوایات وجوب الإقامة بمکة حتی یعتمر فی الشهر التالی فتعبیر صاحب الوسائل عنه بالاستحباب و المحقق بالأفضلیة کأنّه لیس فی محله.

و هل یجب علیه إتمام العمرة الّتی هی بیده أو یرفع الید عنها لبطلانها و فسادها کما إذا بطلت الصلاة فی أثنائها فلا- یجب علیه إتمامها، لا- ریب انّ الأحوط إتمامها و الخروج به عن الإحرام لأنّ فسادها أعم من خروجه من الإحرام و یمکن أن یستشهد بذلک

بقوله: «محلا بمکة».

و یمکن أن یستدل لذلک باستصحاب بقاء حرمة المحرمات علیه إلا أن یقال بعدم جریانه فی الشبهات الحکمیة.

هـذا کله فی ما إذا کان ذلک قبل السعی و أمّا إذا کان بعده فقد صرح بعض الأعاظم من المعاصرین بانهم: (قد تسالموا علی ثبوت الکفارة و لکن لم یذکر له

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۱۳ من ابواب کفارات الاستمتاع الاحرام ح ۲.

(۲)- قال سیدنا الاستاد (قدس سره) لا اعرف هذا الرجل و ان کان فعله من الرابعة و السادسة.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۱۲ من ابواب کفارات الاستمتاع ح ۴.

دلیلا) «۱».

و الَّذی یمکن أن یستدل له صحیح علی بن جعفر عن أخیه (علیه السلام) الدال علی وجوب البدنة قبل طواف النساء قال: «سألت أبی جعفر بن محمد (علیه السلام) عن رجل واقع امرأته قبل طواف النساء متعمدا ما علیه؟ قال: یطوف و علیه بدنة» «۲». و إطلاقه یشمل ما إذا کان منه فی العمرة المفردة کما یشمل ما إذا کان منه فی الحج.

و یدل علیه إطلاق صحیح سلمة بن محرز الَّذی رواه الکلینی «۳» و لکن الشیخ روی نفس الحدیث فی من سعی فی الحج و اتی بالجماع قبل طواف النساء «۴» فلا یحتج به لمطلق ذلک.

نعم یدل علیه بالإطلاق خبر خالد بیاع القلانس «۵» لکن سند الصدوق إلیه ضعیف بنضر بن شعیب و إلا فیدل علی الترتیب بین الموسر و الوسط و الفقیر فعلی الأول بدنة و علی الثانی بقرة و علی الثالث شاة و العمل به موافق للاحتیاط- فی المسألة بکلتی صورتیها.

و أما حکم عمرته من حیث الفساد و الصحَّة فقد حکی عن الحدائق و المدارک الاستشکال فی صحتها لأنَّ الدلیل الدال علی صحتها إنَّما هی فی عمرة التمتّع فلا یشمل العمرة المفردة.

---

(۱)- المعتمد: ۴/ ۹۰.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۱۰ من ابواب کفارات الاستمتاع ح ۷.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۱۰ من ابواب کفارات الاستمتاع، ح ۲.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۱۰ من ابواب کفارات الاستمتاع، ح ۵. تهذیب الاحکام: ۵/ ۲۲ ح ۱۱۰۸/ ۲۱.

(۵)- وسائل الشیعة: ب ۱۰ من ابواب کفارات الاستمتاع، ب ۱۰ ح ۱.

و أجیب عنه بأنه یکفی فی الحکم بعدم الفساد عدم الدلیل و وجود الدلیل فی عمرة التمتّع علی صحتها لیس دلیلا علی بطلانها فی غیرها «۱».

و یکفی فی الحکم بالصحة الأصل فإنَّ مقتضاه عدم اعتبار ذلک فی العمرة و عدم حرمته بالإحرام و استصحاب حکم فساده بالجماع قبل السعی لا یکفی لانه من إسراء حکم موضوع إلی موضوع آخر و استصحاب حکم حرمته التکلیفی لا یترتب علیه الفساد.

و کیف کان فالظاهر تسالمهم علی عدم الفساد مضافاً إلی أنَّ الحکم بالفساد و الکفارة إن کان ذلک قبل السعی مفهومه عدم کون الجماع بمجرده موضوعاً للکفارة و الفساد و إذا ثبت الکفارة لبعد السعی یلزم عدم کونه محکوماً بالفساد و إلا یلزم لغویة تقیید

الحکم بالکفارة و الفساد بقبل السعی فتأمل جداً.

[مسألة ۱۴] «اذا جامع المتمتع فی عمرته»

مسألة ۱۴: إذا جامع المتمتّع فی عمرته عالماً عامداً قبل السعی فهل حکمه حکم من جامع فی إحرام العمرة المفردة قبل السعی تفسد به عمرته و تجب علیه قضائها و الکفارة عنها؟

أقول: الظّاهر انّه یدور الأمر بین أن نقول بصحة العمرة و عدم ترتب الکفارة علیه أو بطلانها مع عدم ترتب أمر علیه إلا قضائها أو ترتب الکفارة أیضاً علیه أو صحتها مع الکفارة.

أمّا القول بصحة العمرة و عدم ترتب الکفارة علیه فیردّه مفهوم صحیح

(۱)- راجع المعتمد: ۴/ ۹۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۸۹

معاویة بن عمار: «سألت ابا عبد الله عن متمتع وقع علی امرأته قبل أن یقصر؟ قال: ینحر جزوراً و قد خشیت أن یکون قد ثلم حجه» «۱» فإنه یلزم منه أن یکون أمره قبل السعی أهون من بعده.

و أمّا القول بصحتها مع الکفارة کمن ارتکب ذلک قبل أن یقصر فالقول به یحتاج إلی الدلیل. اللهم إلا أن یتمسک لصحتها بالاصل و للکفارة بصحیح معاویة إمّا بالمنطوق أو الأولویة.

لا یقال: یردّ هذا القول مفهوم ما فی صحیح معاویة (قبل ان یقصر) فإنَّه یدل علی أنَّ ذلک منه إن کان قبل السعی یفسد عمرته و لا یکتفی فیه بالکفارة.

فإنَّه یقال: هذا القید مذکور فی کلام السائل فلعلَّ کان مورد ابتلائه الوقاع قبل التقصیر فأجابه (علیه السلام) بما هو حکمه و حکم من ارتکبه قبل السعی.

و أمّا القول ببطلانها مع القضاء و الکفارة أو بدونها خلاف الأصل محتاج إلی الدلیل إذاً فالقول الصحیح هو القول الثانی المبنی علی صحة العمرة و وجوب الکفارة أمَّا البناء علی صحتها للاصل و أمَّا وجوب الکفارة فبالأولویة المستفادة من صحیح معاویة.

و أمّا الاستدلال بمنطوقه لإثبات الکفارة بأن یقال: باطلاق قوله: «قبل ان یقصر» و شموله لما قبل السعی کما یشمل ما بعده حتی یکون مدلول «قبل أن یقصر» قبل الخروج من الإحرام کما أفاده بعض الأعلام و جعله نظیر سؤال السائل عن التکلم قبل السلام فإنَّه یعم جمیع حالات الصلاة و لا خصوصیة لبعد التشهّد و قبل

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۱۳ من ابواب کفارات الاستمتاع ح ۲.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۹۰

السلام فالغرض وقوع هذا الفعل قبل الفراغ من العمل «۱»، ففیه: إنَّ فی کلتی الصورتین الدلالة تکون بالمفهوم لا باطلاق المنطوق فإنَّه إذا کان حکم التکلم قبل السلام بطلان الصلاة یکون قبل التشهد و فی أثناء الصلاة مبطلا لها بطریق أولی: بل الظّاهر من مثل هذا السؤال و الجواب انَّ السائل کان عالماً بترتب حکم بطلان الصلاة علی التکلم فی الأثناء و قبل التَّشهد و لکنه أراد أن یعلم ان بعد التشهد هل یترتب علیه هذا الحکم أم لا؟

و یمکن أن یقال مثله فی الصحیح و إنَّ السائل کان عالماً بحکم قبل السعی کان

هو نحر الجزور أو فساد عمرته فسأل عن حکم الجماع إذا وقع بعد السعی و قبل أن یقصر فأجابه بانه ینحر جزوراً.

نعم یمکن أن یکون قوله: «و قد خشیت أن یکون قد ثلم حجه» إشارة إلی حکم ما قبل السعی و انَّه خشی أن یکون ما بعده قبل التقصیر ملحقاً به إذاً فالحکم بصحة القول الثانی أیضاً یقع معرضاً للاستشکال لانه إذا کان حکم الوقاع قبل السعی فساد عمرة التمتّع و حکمه قبل التقصیر نحر الجزور لا یکون ما قبله أولی به فإنَّ لکلّ منهما حکم مختص به.

نعم الحکم بصحة عمرة التمتّع إذا وقع الوقاع قبل السعی و براءة ذمة المواقع عن الکفارة لا ـ یلتئم مع الحکم بالکفارة إذا وقع قبل التقصیر فالتمسک باصالة الصحَّة لا یخلو من الإشکال

اللهم إلا ـ أن یتمسک بالعلم الإجمالی فیقال: إنَّ الأمر مردد بین فساد العمرة حتی یجب علیها قضائها أو صحتها و وجوب الکفارة و مقتضی العلم الإجمالی

---

(۱)- المعتمد ۴/ ۷۰.

الاحتیاط بالقضاء و الکفارة.

ثمَّ لا ـ یخفی علیک انَّ صاحب الجواهر قال: (لم أعثر علی نص فی المتمّع بها کما اعترف به غیر واحد و حکی عن العلامة فی قواعده الإشکال فی کون حکم العمرتین واحداً و عن المدارک ان ظاهر الاکثر و صریح البعض عدم الفرق بینهما و عن أبی الصلاح التصریح بفساد المتعة بالجماع قبل طوافها و سعیها و انَّ علیه بدنة و استدل بوجوه لفساد عمرة التمتّع بالوقاع قبل السعی ناقش هو فیها لا بأس بالإشارة إلیها) «۱».

فمنها ما حکاه عن المدارک فإنَّه قال: (و ربما أشعر به (یعنی بعدم الفرق بین العمرتین فی الحکم) صحیحة معاویة بن عمار «سألت أبا عبد الله (علیه السلام) عن رجل متمتع» الحدیث فإنَّ الخوف من تطرق الفساد إلی الحج بالوقاع بعد السعی قبل التقصیر ربما اقتضی تحقّق الفساد بوقوع ذلک قبل السعی و أجیب عن ذلک بأنَّ المذکور فی الصحیح خشیة الفساد بوقوع الوقاع قبل التقصیر و مقتضی الأولویة کون ذلک قبل السعی أولی بالخشیة «۲».

و أمّا ما أجاب به صاحب الجواهر عن هذا الإشکال فلم نتحصله و لکنه بعد ما أجاب عن الاستدلال بإطلاق الحدیث لما إذا لم یسع بأنَّ المتبادر منه الوقاع بعد السعی قبل التقصیر قال: و إن کان لا یخلو من مناقشة انَّ المراد الإشعار بالفساد من حیث الخوف فی هذا الحال أما قبل هذا الحال فالفساد محقق نعم لیس هو دلالة یعتد بها و هذا قریب مما ذکرناه فی مفاد الحدیث فتدبر.

---

(۱)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۳۸۰.

(۲)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۳۸۱.

و منها: أنَّ العمرة المفردة و عمرة التمتّع لیستا طبیعتین مختلفتین بل هما طبیعة واحدة لها فردان و افتراقهما فی أمور یسیرة مثل وجوب طواف النساء للمفردة، و ارتباط- عمرة التمتّع بالحجّ دون المفردة لا یجعلها متخالفین فی الأحکام المهمَّة و ما هو لهما بمنزلة الأرکان سیَّما فی محرمات الإحرام.

و اجیب عن ذلک و إن لم نره بعیداً عن الواقع بأنَّه قیاس ظاهر و لا مجال لإجراء حکم کلّ منهما إلی الآخر بعد ما کان لکلّ منهما أحکام مخصوصة فتأمل.

و منها: إطلاق ما یدل علی فساد الحج بالوقاع المذکور فإنَّ عمرة التمتّع جزء منه یعبر عنهما بحج التمتّع کما یطلق علیهما حجّة الإسلام.

و یجاب عن ذلک بأنَّ المتبادر منها نفس الحج الَّذی یقابل العمرة.
فتلخّص من جمیع ما ذکر و ما ذکره الجواهر بطوله انَّ القول بفساد عمرة التمتّع بالوقاع قبل السعی فی غایة الإشکال و لکن القول بکون البدنة علیه بفحوی صحیح معاویة بن عمار لما استظهرنا أیضاً لا یخلو من الإشکال و القول بعدمها أشکل لأنَّه یجعل ما قبل السعی أهون ممَّا بعد إذاً فمقتضی العلم الإجمالی الّذی أشرنا إلیه هو الاحتیاط- و یختلف صورها باختلاف الموارد فتأمل جیداً.

[مسألة ۱۵] «اذا جامع فی عمرة التمتع بعد فراغه من السعی»

مسألة ۱۵: و إن جامع فی عمرة التمتّع بعد فراغه من السعی فلا إشکال عندهم فی أنَّه لا یفسد عمرته و أنَّ علیه الکفارة.
أمَّا عدم فساد عمرته به فیدل علیه صحیح معاویة الَّذی کرر الإشارة علیه و فیه: «و قد خشیت ان یکون قد ثلم حجَّه» فإنَّ خشیة الانثلام و الإفساد ظاهر فی

عدم تحقّق الفساد بل المراد منه أن فعله جعله قریباً من الفساد.
و یمکن الاستدلال له بمعتبرة ابن مسکان قال: «قلت: متمتع وقع علی امرأته قبل أن یقصِّر؟ فقال: علیه دم شاة» «۱» فإن سکوته عن بیان وجوب القضاء علیه فی مقام بیان مطلق ما یترتب علیه من الحکم یدل علی عدم ترتب الفساد علیه.
و مثله صحیح الحلبی قال: «سألت أبا عبد الله (علیه السلام) عن متمتع طاف بالبیت و بین الصفا و المروة و قبّل امرأته قبل أن یقصِّر من رأسه؟ قال: علیه دم یهریقه و إن کان الجماع فعلیه جزور أو بقرة». «۲»
و لکن یمکن الخدشة فی الاستدلال بهما بأنَّه یستفاد من جواب الإمام (علیه السلام) أنَّ محط سؤال السائل فیهما کان عن خصوص الکفارة و إلا لأجابه کما فی صحیح معاویة، و قد خشیت أن یکون قد ثلم حجَّه إن کان عالماً و إن کان جاهلا فلا شیء علیه «۳».
و کیف کان فلا إشکال فی عدم فساد عمرته کما لا إشکال بعد هذه النصوص فی وجوب الکفارة به.
نعم قد وقع الکلام فی أنَّها متعینة فی الجزور کما دل علیه صحیح معاویة أو هو مخیَّر بین الجزور و البقرة کما دل علیه صحیح الحلبی أو یکفیه دم شاة بل متعین علیه کما دلَّ علیه معتبرة ابن مسکان «علیه دم شاة» أو أنَّ اختلاف الرّوایات یدل علی التخییر.

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۱۳ من ابواب کفارات الاستمتاع ح ۳.
(۲)- وسائل الشیعة: ب ۱۳ من ابواب کفارات الاستمتاع ح ۱ و ۵.
(۳)- وسائل الشیعة، ب ۱۳ من ابواب کفارات الاستمتاع ح ۴.

و بعبارة اخری: یجمع بینها بالأخذ بما کان منها نص فی کفایته و یرفع الید عن ظاهر کل منها فی التعیین بنص غیره.
و لکن قال فی الجواهر: (فی القواعد و محکی النهایة و التهذیب و المبسوط- و المهذب و السرائر و الوسیلة و الجامع وجب علیه بدنة للموسر، و بقرة للمتوسط، و شاة للمعسر، و لعلَّه لتنزیل الصحیح المزبور «۱» و ... علی مراتب العسر و الیسر جمعاً و احتیاطاً بل قد یرشد إلیه التنصیص علیه فی من أمنی بالنظر إلی أهله و فی
الجماع قبل طواف النساء و لا ریب أنَّ العمل علی فتوی المشهور فی مثل المسألة هو الأولی و الأحوط و الله هو العالم.

[مسألة ۱۶] حکم الاستمناء

مسألة ۱۶: الظاهر ان الاستمناء ای استدعاء المنی بفعل من الافعال إذا لم یمن به لا یوجب الکفارة بمجرده فضلا عن فساد الحج الا اذا کان لنفس الفعل الذی استدعی به الامناء الکفارة و أمّا اذا امنی به فمقتضی احادیث اهل البیت (علیهم السلام) وجوب الکفارة و هی بدنـة سواء کان بیده أو بغیره من الافعال کملاعبة زوجته فتقییده بما إذا کان بیده کما حکی عن غیر واحد منهم المحقق فی النافع «۲» و العلامة فی القواعد «۳» کانه لا وجه له.

ففیما رواه الکلینی عن علی بن ابراهیم «۴» عن ابیه «۵» عن عمرو بن عثمان

---

(۱)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۳۸۳.

(۲)- مختصر النافع: ۱۰۷.

(۳)- قواعد الاحکام: ۱/ ۴۶۸.

(۴)- من الثامنة.

(۵)- من السابعة.

الخراز «۱» عن صبّاح «۲» عن اسحاق بن عمّار «۳» عن ابی الحسن: قـال: قلت: مـا تقول فی محرم عبث بـذکره فامنی؟ قال: اری علیه مثل ما علی من اتی أهله و هو محرم بدنة و الحج من قابل «۴».

و فی صحیح مسمع ابی سیار «۵» عن ابی عبد الله (علیه السلام): «و من نظر الی امرأته نظر شـهوة فامنی فعلیه جزور» «۶» و فی صحیح عبد الرحمن بن الحجاج «۷» قال: «سألت ابا الحسن (علیه السلام) عن الرجل یعبث باهله و هو محرم حتی یمنی من غیر جماع او یفعل ذلـک فی شـهر رمضان ما ذا علیهما؟ قال: علیهما جمیعاً الکفارة مثل ما علی الـذی یجامع» «۸» و ظاهر الموثقـة و ان کان لا یدلّ علی ازیـد ممـا اذا کـان ذلک بیـده لکن لا یـدلّ علی اختصاص الحکم بما اذا کان ذلک بیـده و بعبارة أخری موردها و ان کان من عبث بذکره و لکن الظاهر منها و من صـحیحی مسـمع و ابن الحجاج عدم اختصاص الحکم بموردها فهذا حکم الاستمناء حتی یمنی سواء کان بالید او بالنظر او بالعبث بالاهل او غیر ذلک.

و بعد ذلک یقع الکلام فی أن الاستمناء هل یفسد الحج و یجب القضاء فیه

---

(۱)- من السادسة الازدی ثقة نقی الحدیث له کتب...

(۲)- الظاهر انه من الخامسة من صغارهم له کتاب و ان کان ابن صبیح فهو ثقة عین و الظاهر الاتحاد.

(۳)- من الخامسة فطحی ثقة.

(۴)- وسائل الشیعة: ابواب کفارات الاستمتاع، ب ۱۵، ح ۱.

(۵)- من الخامسة سید المسامعة ثقة و وجه.

(۶)- وسائل الشیعة: ابواب کفارات الاستمتاع، ب ۱۷، ح ۳.

(۷)- من الخامسة ثقة ثبت وجه له کتاب.

(۸)- وسائل الشیعة: ب ۱۴ من ابواب کفارات الاستمتاع ح ۱.

حکی فی الجواهر «۱» انه اختیار المختلف بل فی التنقیح نسبته الی الاکثر بل ظاهره اختیاره کالشـهیدین و الکرکی و مستندهم موثقة اسحاق بن عمّـار التی مر ذکرهـا فانهـا صـریحة فی ان علیه الحـج من قابـل بـل فی المختلف بنقـل الجواهر «۲» عنه زیادة الاستدلال

بصحیح ابن الحجاج.

و لکن فی دلالته اشکال و کونه فی الکفارة مثل الذی یجامع لا یقتضـی کونه مثله فی القضاء و لکن مع ذلک لا یخلو من اشـعار فإن علیه لو فعل ذلک فی شهر رمضان قضاؤه کالذی یجامع و فی المحرم ایضاً إذا کان عبثه باهله مثل ما علی المجامع یکون علیه القضاء أیضاً مثل الذی جامع اهله فتأمل.

و عن ابن ادریس و الحلبی و جماعة و ربما نقل عن الشـیخ فی الخلاف و الاسـتبصار عدم وجوب القضاء قال فی الشـرائع و هو اشـبه، «۳» و قال فی الجواهر: باصول المـذهب و قواعـده التی منها الاصل المعتضد بما فی صـحیحی ابن عمار السابقین من عدم القضاء علی من جامع فیما دون الفرج الذی هو اغلظ من الاستمناء او انه فرد منه بل ربما کان شاملا لما اذا اراد الاستمناء بوضع الحشفة بالفرج من غیر ادخـال علی ان الموثـق المزبـور الـذی هـو الاصـل فی المسألـة لاـ دلالـة فیـه علی حکـم الاسـتمناء علی الاطلاـق بـل علی الفعل المخصوص المذکور فیه المجامع للاسـتمناء تارة و المتخلف عنه اخری و لذا اقتصر علی مورده الشیخ الذی هو الاصل فی القول به و فی الریاض و هو الاقوی «۴» الخ.

---

(۱)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۳۶۷.

(۲)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۳۶۷.

(۳)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۳۶۸.

(۴)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۳۶۸.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۹۷

أقول: الاسـتدلال بالاصـل انمـا یجوز اذا لم یکن الـدلیل الاجتهـادی فی البین و امّـا بعـد ما یقول القائل بفساد الحـج و وجوب القضاء بدلالـة موثق اسـحاق بن عمّار لا مجال لاجراء الاصل و اعتضاده بصـحیحی معاویة بن عمار لا یکفی إذا لم یکونا بنفسـهما دلیلا علی عدم الفساد و الاسـتدلال بهما بالاولویة و جعلهما معارضـین للموثق و ترجیحهما علیه او جعلهما قرینة لإرادة اسـتحباب القضاء ففیه ان لفظ الصحیحین هکذا.

فقد روی الشـیخ بسـنده عن معاویة بن عمار قال: «سألت ابا عبد الله (علیه السلام) عن رجل محرم وقع علی اهله فیما دون الفرج؟ قال: علیه بدنة و لیس علیه الحج من قابل» الحدیث «۱».

و روی الکلینی أیضاً بسـنده عنه عن أبی عبد الله (علیه السـلام) «فی المحرم یقع علی أهله؟ قال: ان کان افضی الیها فعلیه بدنة و الحج من قابل و ان لم یکن افضی الیها فعلیه بدنة و لیس علیه الحج من قابل» «۲».

و الاسـتدلال بهما علی عـدم وجوب الحـج علیه من قابل ان هو عبث بـذکره فامنی، اولویـة الوقوع علی الاهل فیما دون الفرج بالحکم علیه بوجوب الحـج من قابـل من عبثه بـذکره مضافاً الی ان ذلـک عـادة و فی الاـکثر مسـتلزم للامناء و اخراج هـذه الصورة من تحت الحکم یکون من تخصیص الاکثر المستهجن و علی هذا یقع التعارض بینهما و بین الموثقة و لا ریب فی ترجیحهما علیها.

و فیه: منع الاولویة المذکورة و منع کون الامناء بالوقوع علی الاهل اکثر من عدمه.

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۷ من ابواب کفارات الاستمتاع ح ۱.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۷ من ابواب کفارات الاستمتاع ح ۲.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۹۸

مضافاً الی أنه یمکن ان یقال: ان دلالة الصحیحین علی عدم وجوب القضاء اذا اراد الامناء فامنی بالاطلاق و دلالة الموثقة علی وجوبه

بالنصّ فبقاعدة حمل الظاهر علی الاظهر و النص علی الانص نقول بوجوب القضاء.

و دلالة الموثقة علی وجوب القضاء اذا لم یقصد الامناء و امنی و دلالة الصحیحین علی عدم وجوب القضاء بالاطلاق فیقع التعارض بینهما و لا ریب فی

ترجیحهما علی الموثقة.

و فیه: ان الرجوع الی المرجحات السندیة انما یکون اذا تم ظهور المتعارضین فی مدلولهما و تکافؤهما و لکن فی المقام دلالة الصحیحین علی عدم وجوب القضاء علی من عبث بنفسه فامنی بالمفهوم و الاولویة و دلالة الموثقة علی وجوبه بالمنطوق و لا ریب فی تقدیم المنطوق علی المفهوم و جعل الاول قرینة علی عدم ارادة الثانی فتلخص من ذلک ان الاقوی ما نسب الی الشیخ اختیاره ای العمل بالموثقة فی مورده سواء قصد الامناء ام لم یقصده و فی الوقوع علی الاهل عدم وجوب القضاء امنی او لم یمن و اراد الامناء او لم یرده و الله هو العالم.

و الذی ینبغی ان نقول فی هذه الروایات انها طائفتان:

الاولی: ما یدل علی وجوب الحج من قابل و هو موثق اسحاق بن عمّار و صحیح عبد الرحمن بن الحجاج الذی سمعت الاستدلال به عن المختلف و ما فی الاستدلال به من الاشکال و امّا موثق اسحاق فهو واضح الدلالة فی ذلک فلو لم نقل بانصراف السؤال فیه عن الاستمناء بعبثه بذکره القدر المتیقن منه ذلک.

الثانیة: ما استدل به علی عدم وجوب الحج من قابل و هو صحیحا معاویة بن عمار الوارد ان فی المحرم الذی یقع علی أهله إن علیه بدنة و لیس علیه الحج من قابل و لکن الاستدلال بهما لا یتم الا اذا تمّ التعارض بینهما و بین موثق اسحاق.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۹۹

و ما یمکن ان یقال فی تقریب التعارض وجهان:

الاول: کون المواقعة فیما دون الفرج اغلظ من العبث المذکور فالحکم علیه بالحج من قابل اولی من الحکم به علی الذی عبث بذکره کما ان الحکم بعدم الحج فی القابل علی الذی عبث بذکره اولی من الحکم بعدمه علی الذی وقع علی أهله.

الثانی: ان یقال: باستلزام مواقعة الاهل للامناء فهو فرد من افراد الاستمناء

فیلزم من ذلک وقوع التعارض بین الطائفتین الا ان التعارض علی الوجه الاول یکون بین مفهوم کل واحد منهما مع منطوق الآخر و علی الوجه الثانی التعارض واقع بین المنطوقین و بعد ذلک لا ریب فی تقدیم الصحیحین علی الموثق و حمله علی الاستحباب.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۰۰

و یمکن الجواب عن هذا الاستدلال اوّلا: بمنع کون المواقعة المذکورة اغلظ من العبث المذکور سیما و هو حرام بالاصل و یکفی ذلک فی الفرق بین الموردین فی الحکم و بمنع کون المواقعة من افراد الاستمناء و غلبة الامناء بها.

و ثانیاً: مع الغض عما ذکر بالجمع بین الطائفتین فنقول: علی الوجه الاول یقع المعارضة بین منطوق کل منها مع مفهوم الآخر فالطائفة الاولی التی تقول بالحج من قابل بالمنطوق تقدم علی الطائفة الثانیة التی تنفی الحج من قابل عمن عبث بذکره بالمفهوم و الطائفة الثانیة التی تقول بعدم الحج من قابل علی الذی واقع اهله تقدم علی مفهوم الطائفة الاولی الدال علی کون الحج من قابل علی الذی واقع اهله نعم علی الوجه الثانی یقع التعارض بین المنطوقین فلا بد الا من القول بالفرق بین الاستمناء بالید و بالمواقعة مع الاهل فیختص الحکم بالحج من قابل بخصوص الاستمناء بالید و الامناء او القول بتقدیم الصحیحین علی الموثق و حمل الموثق علی الاستحباب.

و یمکن ان یقال: ان دلالة الصحیحین علی عدم وجوب القضاء اذا لم یمن بالنص و علی عدم وجوبه اذا استمنی بالمواقعة و امنی بها بالاطلاق و دلالة الموثقة علی وجوبه اذا استمنی و امنی بالنص و علی وجوبه ان امنی و ان لم یستمن بالاطلاق ففیما اذا استمنی بیده و

امنی نأخذ بالموثق لکونهما نصاً فیه و نترک الصحیحین لکونه ظاهراً فی عدم القضاء حملا للظاهر علی الاظهر نعم: فیما اذا عبث بیده و اتفق الامناء

فظاهر الموثق بالاطلاق الحج من قابل و ظاهر الصحیحین عدم الحج من قابل ایضاً بالاطلاق فیقع التعارض بینهما و یقدم الصحیحین علی الموثق و علی هذا یختص الحکم بالحج من قابل بالاستمناء بالید لا بمجرد العبث به بیده و وقوع الامناء اتفاقا و الله هو العالم.

[مسألة ۱۷] حکم ما لو مسّ اهله

مسألة ۱۷: قال فی الجواهر «۱»: (و لو مسّها) ای امرأته (بغیر شهوة لم یکن علیه شیء) و ان امنی اذا لم یکن معتاد الامناء و لا قصده بلا خلاف اجده فیه کما اعترف به بعضهم نصاً و فتوی ففی حسن الحلبی.

عن ابی عبد الله (علیه السلام): «سألته عن المحرم یضع یده من غیر شهوة علی امرأته؟ قال: نعم یصلح علیها خمارها و یصلح علیها ثوبها و محملها قلت: أ فیمسها و هی محرمة؟ قال: نعم قال: المحرم یضع یده بشهوة قال: یهریق دم شاة قلت قبّل؟ قال: هذا اشدّ ینحر بدنة؟» «۲» الخ.

---

(۱)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۳۸۸.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۱۷ من ابواب کفارات الاستمتاع ح ۲ و تعبیره بالحسن لمکان ابراهیم بن هاشم فی السند ب ۱۸ ح ۱ و الکافی: ۴/ ۳۷۵.

اذاً فلا ریب فی جواز مسّها بغیر شهوة کما ان الظاهر انه لا خلاف بینهم فی حرمة مسّها بشهوة و یدل علی حرمة مسّها بشهوة صحیح مسمع ابی سیّار و فیه: «و من مسّ امرأته (بیده) و هو محرم علی شهوة فعلیه دم شاة» «۱» و اطلاقه یدل علی

ان الکفارة علیه و لو لم یمن کما یدل علی تخصیص الدم بالشاة خلافاً لما حکی عن ابن حمزة «۲» من انه جعل الفرض من قسم ما فیه الدم المطلق الذی جعله قسیماً لما فیه بدنة او بقرة او شاة او حمل او جدی تمسکاً باطلاق الدم فی بعض النصوص مثل ما رواه الشیخ باسناد فیه علی بن ابی حمزة عن محمد بن مسلم قال: سألت ابا عبد الله (علیه السلام) عن رجل حمل امرأته و هو محرم فامنی او امذی؟ قال: ان کان حملها او (و) مسّها بشیء من الشهوة فامنی او لم یمن امذی او لم یمذ فعلیه دم یهریقه» الحدیث «۳»

و فیه مضافاً الی ضعف الخبر بابن ابی حمزة ان الصدوق رواه فی الفقیه «۴» و لفظه (دم شاة) و فصّل ابن ادریس بین الانزال و عدمه فقال: فان مسّها بشهوة کان علیه دم بدنة اذا انزل و ان لم ینزل فدم شاة «۵».

و استدل له کما فی الجواهر بأن المس افحش من النظر الذی فیه البدنة اذا امنی فکیف تکون کفارته اذا انزل دم شاة فیحمل اطلاق اذا مسه بشهوة علیه شاة علی ما اذا لم یمن کما هو الغالب فی المسّ و لو بشهوة مضافاً الی ما فی ذیل صحیح معاویة

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۱۷ من ابواب کفارات الاستمتاع ح ۳، و ب ۱۲ من ابواب تروک الاحرام ح ۳.

(۲)- الوسیلة/ ۱۶۸.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۱۷ من ابواب کفارات الاستمتاع ح ۶.

(۴)- من لا یحضره الفقیه: ۲/ ۳۳۲.

(۵)- السرائر: ۱/ ۵۵۲.

بن عمّار: و قال: فی المحرم ینظر الی امرأته او ینزلها بشهوة حتی ینزل قال: علیه بدنة. فانه یقید به الاطلاق المذکور و مضافاً الی ضعف الخبر المذکور فیه دم شاة «۱».

و فیه: امّا أولویة المس لکون کفارته البدنة من النظر لانه افحش من النظر

ففیها: ان الاولویة بذلک ممنوعة فلعل افتراق المس و النظر فی الکفارة کان لوجه آخر و حکمة اخری.

و أما صحیح معاویة فلفظه علی نقل الوسائل عن الکافی (او ینزلها) و فی الاصل الکافی الموجود عندنا (و ینزلها) بالواو الوصلیة کما هو کذلک فی الجواهر و لذا لا یتم الاستدلال به و یمکن حمله علی الاستحباب او الاستمناء و اما ضعف الخبر فخبر محمد بن مسلم کما اشرنا الیه ضعیف بابن ابی حمزة و لکن ما رواه الحلبی حسن او صحیح و فیه (یهریق دم شاة)

و علی کل ذلک الصواب هو الاخذ بصحیحی الحلبی و المسمع و حمل هذا الحدیث علی الاستحباب و الله هو العالم.

[مسألة ۱۸]: من نظر الی اهله

مسألة ۱۸: لو نظر الی امراته فان لم یکن بشهوة و لم یکن معتاد الامناء به لا شیء علیه ولوا منی للاصل الجاری فی کل فعل شک فی حرمته او فی تعلق الکفارة به فمقتضی الاصل جواز ارتکابه و براءة الذمة عن تعلق الکفارة الیه.

مضافاً الی دعوی قطع الاصحاب بجوازه و عدم تعلق کفارة به بل دعوی

---

(۱)- وسائل ابواب کفارات الاستمتاع ب ۱۷ ح ۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۰۳

بعضهم صریحاً الاجماع علیه کما حکی عن المنتهی و لعله کذلک و مضافاً الی صحیح معاویة بن عمّار عن ابی عبد الله (علیه السلام): «سألته عن محرم نظر الی امرأته فامنی او امذی و هو محرم قال: لا شیء علیه و لکن لیغتسل و یستغفر ربه» «۱» الحدیث و إلی مفهوم التعلیل المذکور فی خبر ابی بصیر قال فیه: «اما انی لم اجعل علیه هذا لانه امنی انما جعلته علیه لانه نظر الی ما لا یحل له» «۲» و مقتضی الاصل و مقتضی اطلاق الاول و اطلاق التعلیل فی الثانی جواز النظر و عدم الکفارة.

و ان کان معتاد الامناء و لم یقصد بنظره الامناء فانه من الاستمناء.

و ان کان نظر الیها بشهوة فان لم یکن معتاد الامناء به فمقتضی الاصل جواز النظر الیها بشهوة و مقتضی اطلاق مفهوم التعلیل المذکور ایضاً ذلک کما أنه ان امنی به و لم یکن من قصده ذلک لم یرتکب حراماً لکن علیه بدنة کما هو المصرح به فی کلام غیر واحد علی ما فی الجواهر «۳» بل عن المنتهی الاجماع علیه قال: و هو الحجة بعد حسن مسمع ابی سیار عن الصادق (علیه السلام): «و من نظر الی امرأته نظر شهوة فامنی فعلیه جزور» «۴» انتهی و حمله علی صورة قصده الامناء خلاف اطلاقه

و أمّا التمسک بذیل صحیح ابن عمّار: «قال فی المحرم ینظر الی امرأته و ینزلها بشهوة حتی ینزل قال: علیه بدنة» «۵» لا یستقیم الا اذا کان لفظة (او) بدل (و) و لکن قد سمعت ان ما فی النسخ الموجودة غیر الوسائل (و) و هذا ینطبق علی الاستمناء.

---

(۱) وسائل الشیعة: ب ۱۷ ابواب کفارات الاستمتاع ح ۱.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۱۶ أبواب کفارات الاستمتاع ب ۱۶ ح ۲ قلت لأبی عبد الله (علیه السلام) رجل محرم نظر الی ساق امرأة فأمنی فقال ب ۱۶.

(۳) جواهر الکلام: ۲۰/ ۳۸۷.

(۴) وسائل الشیعة، ب ۱۷ ابواب کفارات الاستمتاع ح ۳.

(۵) وسائل الشیعة: ب ۱۷ من ابواب کفارات الاستمتاع ح ۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۰۴

و عن المفید و المرتضی اطلاق نفی الکفارة و ان کان بشهوة «۱» و المستند لهذا

القول ان کان الاصل فهو ممنوع بصحیح مسمع «۲»، و ان کان صحیح ابن عمّار عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: «سألته عن محرم نظر الی امرأته فامنی او امذی و هو محرم؟ قال: لا شیء علیه» «۳» فربما یقال انه مقید بذیله قال «فی المحرم ینظر الی امرأته و (او) ینزلها بشهوة حتی ینزل؟ قال: علیه بدنة».

بیان ذلک ان قوله بشهوة ان خصّ به الانزال یلزم تباین الصدر و الذیل کلیاً و اذا کان راجعاً الی النظر لا بد اما من حمله علی الاستحباب او تقیید الصدر بالذیل بالنظر بغیر شهوة قال: فی الجواهر و هو الوجه لرجحان التخصیص علی المجاز و ان وافق الاصل و ان کان لا یخلو من نظر «۴».

و فیه: ان هذا البیان کما مرّت الاشارة الیه انما یأتی لو کان لفظ الحدیث (او ینزلها) و أما اذا کان (و ینزلها) لا یأتی الاشکال المذکور اذا کان قوله فیه (بشهوة) راجعاً الی الانزال او الیه و إلی النظر فان بذلک یختلف موضوع الحکم و السؤال مضافاً الی أنه ظاهر بقرینة قوله (حتی) فی الاستمناء و علی هذا نبقی نحن و صحیح مسمع الدال علی الکفارة و صدر صحیح معاویة بن عمار الذی یدل بالاطلاق علی أنه لا شیء علیه بالنظر و ان کان بشهوة و خبر ابی بصیر الدال بمفهوم ما فیه من التعلیل علی ان النظر اذا لم یکن الی ما لا یحل له لا یوجب شیئاً و ان کان بشهوة و موثق اسحاق بن عمار الدال بالمنطوق علی ان النظر بالشهوة لا یوجب شیئاً و تقیید اطلاق صحیح معاویة بن عمار و مفهوم تعلیل المذکور فی خبر ابی بصیر بصحیح

---

(۱)- راجع جواهر الکلام: ۲۰/ ۳۸۷.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۱۷ من ابواب کفارات الاستمتاع ح ۳.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۱۷ من ابواب کفارات الاستمتاع ح ۱.

(۴)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۳۸۸.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۰۵

مسمع و ان کان ممکناً الّا ان التعارض بینه و بین الموثق محتاج الی العلاج و لذا حمل

الشیخ فی التهذیبین علی السهو و النسیان قال فی التهذیب (فمحمول- یعنی موثق اسحاق- علی السهو دون العمد لان من تعمد نظراً بشهوة لزمته الکفارة اذا امنی حسب ما تضمنه الخبر المتقدم «۱» یعنی صحیح مسمع-).

و قال فی الاستبصار و الوجه فی هذا الخبران نحمله علی حال السهو و النسیان لان من نظر ساهیاً او ناسیاً نظر شهوة فامنی لم یکن علیه شیء کما أنه لو جامع نسیاناً لم تلزمه کفارة علی ما بیناه فی کتابنا الکبیر. «۲»

و الاولی ان نقول فی توجیه هذا الحمل ان صحیح مسمع نصّ فی وجوب الکفارة علی من تعمد النظر بشهوة فامنی و ظاهر فی وجوبها علی من سها ذلک و موثق اسحاق نص فیمن سها و نظر و ظاهر فی من تعمد فنحمل ظاهر کل منها علی النص الآخر کما هو المعمول به عندهم من حمل الظاهر علی الاظهر.

فتلخص مما ذکر أن الاقوی ما علیه المشهور و ادعی الاجماع علیه و هو وجوب جزور علی من نظر الی امرأته بشهوة فأمنی اذا لم یکن ناسیاً احرامه و الله هو العالم.

[مسألة ۱۹] حکم ما لو نظر الی غیر اهله

مسألة ۱۹: لو نظر الی غیر اهله فامنی فالمحکی عن النهایة و المبسوط و السرائر، و المهذب، و الجامع، و النافع و القواعد، و غیرها «۳»

---

(۱)- تهذیب الاحکام: ۵/ ۳۲۷.

(۲)- الاستبصار: ۲/ ۱۹۲.

(۳)- راجع جواهر الکلام: ۲۰/ ۳۸۵.

أن علیه ان کان موسراً بدنة و ان کان متوسطاً فبقرة، و ان کان فقیراً فشاة

و قیل ان هذا مختار الاکثر بل هو المشهور لما رواه فی الکافی عن ابی علی الاشعری «۱» عن محمد بن عبد الجبّار «۲» عن صفوان «۳» عن اسحاق بن عمّار «۴» عن ابی بصیر «۵» قال: «سألت أبا عبد الله (علیه السلام) عن رجل نظر الی ساق امرأة فامنی؟

قال: ان کان موسراً فعلیه بدنة، و ان کان بین ذلک فبقرة، و ان کان فقیراً فشاة اما انی لم اجعل ذلک علیه من اجل الماء، و لکن من اجل أنه نظر الی ما لا یحلّ له». «۶»

و رواه فی التهذیب «۷» باسناده عن اسحاق و فیه «و ان کان وسطاً فعلیه بقرة» و رواه الصدوق فی الفقیه «۸» الا انه قال: «الی ساق امرأة او فرجها فامنی»

و القول الثانی فی المسألة ما عزی الی المفید و سلار و ابن زهرة و هو انه ان عجز عن الشاة صام ثلاثة ایام «۹»، و لم نر فی أخبار الباب ما یدل علیه نعم فی أبواب کفارات الصید فی محرم اصاب ظبیاً ورد انه علیه شاة فان لم یجد فلیتصدق علی عشرة مساکین فان لم یجد فلیصم ثلاثة ایام «۱۰» فیمکن الاستدلال به بدعوی ان

---

(۱)- احمد بن ادریس القمی الثقة الفقیه کثیر الحدیث صحیح الروایة.

(۲)- من کبار السابعة قمی ثقة.

(۳)- من اعاظم السادسة.

(۴)- من الخامسة.

(۵)- من الرابعة.

(۶)- الکافی: ۴/ ۳۷۷ ح ۷.

(۷)- التهذیب ج ۵/ ۳۲۵ ح ۱۱۱۵ و وسائل الشیعة: ب ۱۶ من ابواب کفارات الاستمتاع ح ۲.

(۸)- من لا یحضره الفقیه: ۲/ ۳۳۲ ح ۲۵۹۰.

(۹)- راجع جواهر الکلام ج ۲۰/ ۳۸۵.

(۱۰)- وسائل الشیعة: ب ۲ من ابواب کفارات الصید ح ۳ و ۸.

الصدقة و الصیام بالمقدار المذکور بدل للشاة سواء عینت کفارة للظبی او النظر او غیرهما لا لخصوصیة کونها کفارة لإصابة الظبی.

و فیه: منع ذلک المساواة و الغاء الخصوصیة انما یکون عند العرف اذا کان المورد مثل ما اذا شک الرجل بین الثلاث و الاربع و غایة ما یمکن فیه الغاء الخصوصیة و دعوی مفهوم المساواة دعواه فی ابواب الصید لا مطلقاً و لذا نردّ بذلک ما عن الریاض من الحکم به معللا بأنه اصل عام «۱» فانه نقول ان ذلک لو کان اصلا عامّاً لا نتجاوز عنه من باب الصید الی غیره.

و عن ابن حمزة انه ترک الشاة اصلا و إلیک کلامه فی تفصیل موارد البدنة و البقرة و الشاة فی الوسیلة.

فقال فی البدنة: و البدنة تلزم بالجماع ... و بخروج المنی اذا نظر الی غیر اهله...

و قال فی البقرة: و البقرة تلزم بصید بقرة الوحش و حمار الوحش و بامناء المتوسط اذا نظر الی غیر اهله...

و قال فی الشاة: و الشاة تلزم بصید الظبی و الثعلب و الارنب «۲» و ذکر موارد کثیرة لم یتعرض لکونها کفارة علی الفقیر ان نظر الی غیر اهله، و لکن الظاهر انه سقط من قلمه الشریف فلا یعد ذلک قولا منه.

و القول الثالث: التخییر بین الجزور و البقرة فان لم یجد فشاة.

لصحیح زرارة قال: «سألت أبا جعفر (علیه السلام) عن رجل محرم نظر الی غیر اهله

---

(۱)- ریاض المسائل: ۷/ ۳۹۱.

(۲)- الوسیلة/ ۱۶۷- ۱۶۶.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۰۸

فانزل؟ قال: علیه جزور او بقرة فان لم یجد فشاة» «۱»

و قد افتی بذلک الصدوق قده فی المقنع: و ان نظر محرم الی غیر اهله فانزل فعلیه جزور او بقرة و ان لم یقدر فشاة «۲».

و فی الجواهر أنه تبعه بعض متأخری المتاخرین «۳».

و لکنه معارض بالموثق المذکور الذی عمل به المشهور مضافاً الی امکان کون المراد منه ان علیه امّا جزور و أمّا بقرة لانه لا یخلو امّا ان یکون موسراً فعلیه الجزور و أما یکون متوسطاً فعلیه البقرة فلعل الامام (علیه السلام) یری ان زرارة یفهم ذلک منه و أمّا الموثق فصریح فی مضمونه فیحمل ما هو المجمل علیه و مضافاً الی ان العمل بالموثق موافق للاحتیاط و ربما یکون هنا قول رابع و هو الاکتفاء بشاة مطلقاً لصحیح معاویة بن عمّار «فی محرم نظر الی غیر اهله فانزل؟ قال: علیه دم لانه نظر الی غیر ما یحلّ له، و ان لم یکن انزل فلیتق الله و لا یعد و لیس علیه شیء» «۴».

و لکن یرد بأن اطلاقه یقید بالموثقة.

و لا فرق فی ذلک بین ان یکون المراد من الدم مطلق الدم الشامل للثلاثة فیقید اطلاقه الدال علی کفایة مطلق الدم بکونه للموسر کذا و للمتوسط کذا و للفقیر کذا و بین ان یکون المراد منه خصوص الشاة بدعوی انصرافه الیها فانه باطلاقه یدل علی ان الکفارة بشاة سواء کان من علیه الکفارة موسراً او متوسطاً او فقیراً

و الموثق یقیده بما اذا کان مرتکب المحرم فقیراً و الذی تحقق من کل ما ذکر ان ما هو

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۱۶ من ابواب کفارات الاستمتاع ح ۱.

(۲)- المقنع/ ۲۴۲.

(۳)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۳۸۶.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۱۶ من ابواب کفارات الاحرام ح ۵.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۰۹

الاقوی و الاظهر فی حکم المسألة مختار الاکثر بل المشهور للموثق المذکور الذی اعتمد علیه جمع من اکابر الاصحاب و الله هو العالم بالصواب.

هذا و لا یخفی علیک ان ظاهر التعلیل المذکور فی الموثقة و ان کان وجوب الکفارة و ان لم یمن لانه نظر الی ما لا یحل له و لکن یرفع الید عن مفهوم التعلیل بصریح صحیح معاویة بن عمار فانه مع التصریح بالتعلیل المذکور صرح بأنه لیس علیه شیء ان لم ینزل.

لاـ یقال: ان ذلک موجب لتهافت الصدر مع الذیل فانه یقال: إن الصدر یدل علی ان النظر الی ما لا یحل له یقتضی الدم لکن المقتضی انّما یؤثر اذا کان الشرط ایضاً موجوداً و المانع مفقوداً و أمّا اذا کان الشرط مفقوداً او المانع موجوداً فلا یؤثر و یمکن ان یکون شرط تأثیر النظر فی وجوب الکفارة الامناء او کان المانع منه کثرة الابتلاء بالنظر و ایضاً لا یخفی علیک بحکم الاطلاق عدم الفرق فی الحکم نصاً و فتوی بین ما اذا قصد الامناء أولاـ و بین النظر بشهوة أولاـ و بین معتاد الامناء و غیره خلافاً للمحکی عن المسالک «۱» و الله هو العالم.

[من محرمات الإحرام ایقاع العقد لنفسه أو غیره]

[مسألة ۲۰:] النکاح فی حال الاحرام

مسألة ۲۰: لاـ یجوز للمحرم تزویج امرأة محرمة او محلة لنفسه او لغیره و یدل علیه من النصوص ما رواه الشیخ فی التهذیبین فی الصحیح عن ابن سنان عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: لیس للمحرم ان یتزوج و لا یزوج فان تزوج او زوج محلا فتزویجه باطل «۲» و ظاهره حرمة تزویجها لنفسه و لغیره

---

(۱)- مسالک الافهام: ۲/ ۴۸۲.

(۲)- تهذیب الاحکام: ۵/ ۳۲۸ ح ۱۱۲۸ و الاستبصار: ۲/ ۱۹۳ ح ۱.

تکلیفاً و وضعاً و لفظه علی ما فی الوسائل «۱» (و ان زوج) و قال بعض السادة المعاصرین فحینئذ یحتمل ان یکون تاکیداً لما قبله فتکون الروایة صدراً و ذیلا دالة علی الحکم الوضعی ای الفساد ثمّ حکم بکون نسخة الوسائل غلطاً جزماً لمخالفتها مع نسخة الاصل من التهذیبین و مع ما فی الفقیه «۲» و علی هذه النسخ الاصلیة لا یمکن ان یکون العطف للتأکید لان الظاهر من الفاء هو التفریع و لا معنی للتفریع علی نفسه فاذا ارید من الجملة الاولی البطلان لا معنی لقوله ثانیاً فان تزوج ... فتزویجه باطل.

و یمکن استظهار حرمته التکلیفی من الحکم فی الروایات بحرمتها الابدیة علیه فان ذلک مناسب للمخالفة و العصیان کما یمکن استفادة حرمته کذلک مما دل علی حرمة کون المحرم شاهداً للنکاح لان حرمته مختصة بالتکلیفی و لا ریب فی ان حرمة الاصل اولی من الفرع.

ثمّ انه لا فرق فی الحکم بین ان یکون المحرم مباشراً بنفسه للعقد او وکل غیره للعقد له و اوقع الوکیل العقد حال احرام الموکل.

اعلم ان الکلام فی عقد الفضولی فی مسئلتنا هذه یقع فی مقامین:

المقام الاول: فی عقد المحل للمحرم فضولة فالظاهر انه لا یحرم علیه و أمّا المحرم فلا یجوز له امضاؤه فی حال الاحرام اذا کان العقد واقعاً ایضاً فی هذا الحال سواء

قلنا فی باب الفضولی بالنقل او الکشف الحقیقی او الحکمی أو الانقلابی و کذا لا یجوز له الامضاء فی حال الاحرام و ان کان العقد واقعاً فی حال احلاله بناء علی القول بالنقل کما انه اذا کان العقد واقعاً من الفضولی فی حال احرام الاصیل یجوز له علی

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۱۴ من ابواب تروک الاحرام ح ۱.

(۲)- من لا یحضره الفقیه: ۲/ ۳۶۱ ح ۲۷۰۹.

القول بالنقل امضاؤه فی حال احلاله.

و أمّا علی القول بالکشف الحقیقی فالقول بالجواز و عدمه یدور مدار وقوع العقد من الفضولی فی حال احلال الاصیل او احرامه فان کان واقعاً فی احلاله یجوز له الامضاء فی حال الاحرام علی اشکال، و ان کان واقعاً فی حال احرام الاصیل لا یجوز له الامضاء فی حال الاحلال لکون التزویج علی هذا القول واقعاً فی حال الاحرام.

و أمّا علی القول بالکشف الحکمی بمعنی ثبوت مضمون العقد حال الاجازة و ترتب احکام ثبوته من حین العقد فیمکن ان یقال: بعدم جواز امضائه فی حال الاحرام و ان کان العقد واقعاً حال کونه محلا، و جوازه حال الاحلال، و ان کان العقد واقعاً حال کونه محرماً.

و أمّا علی القول بما یعبر عنه بالکشف الانقلابی بمعنی کون زمان الاجازة هو زمان جعل مضمون العقد من حین العقد، و علیه، المضمون هو المجعول من حین العقد، و ان کان جعل حین الاجازة، فعلیه العقد المجاز اذا کان واقعاً حال الاحلال و الاجازة صادرة فی حال الاحرام یکون التزویج مجعولا فی حال الاحلال و ان کان جعله واقعاً فی حال الاحرام و اذا کان التزویج و العقد واقعاً فی حال الاحرام و الاجازة فی حال الاحلال یکون التزویج مجعولا فی حال الاحرام و جعله واقعاً فی حال الاحلال فهل العبرة فی الحلیة و الحرمة و الصحة و البطلان علی زمان الجعل او المجعول فیه وجهان.

و بعد ذلک کله لا یجوز ترک الاحتیاط حتی علی القول بالنقل اذا کان العقد واقعاً فی حال الاحرام و الامضاء فی حال الاحلال.

المقام الثانی: فی عقد المحرم فضولة للمحل فعلی القول بالنقل ان امضاه المحل حال بقاء العاقد فی احرامه یحکم ببطلانه و بطلان احرامه فلا یترتب علیه الاثر،

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۱۲

و ان امضاه بعد خروج العاقد من الاحرام فالظاهر الحکم بالصحة و ترتب الاثر، و علیک باستخراج الفروع علی سائر المبانی و الله هو العالم بحقائق احکامه.

[مسألة ۲۱:] «حرمة النکاح فی حال الاحرام یوجب الحرمة الابدیة»

مسألة ۲۱: قد ظهر لک انه لا اشکال فی حرمة النکاح فی حال الاحرام تکلیفاً و وضعاً فهو باطل لا یترتب علیه اثر النکاح الصحیح و لا یحلّ له به بل هی محرمة علیه ابداً اجماعاً کما حکی عن السید فی الانتصار «۱» و الشیخ فی الخلاف «۲» و ابن زهرة فی الغنیة «۳» و عن العلامة فی التذکرة «۴» و المنتهی «۵» نسبته الی علمائنا و یدل علیه من الروایات ما رواه الکلینی بسنده عن المثنی «۶» عن زرارة بن اعین و داود بن سرحان «۷» عن ابی عبد الله (علیه السلام) و عبد الله بن بکیر عن ادیم بیاع الهروی «۸» عن ابی عبد الله (علیه السلام) أنه قال...

و المحرم اذا تزوج و هو یعلم انه حرام علیه لم تحلّ له ابداً «۹».

---

(۱)- الانتصار: ۲۴۶.

(۲)- الخلاف: ۲/ ۳۱۶.

(۳)- الغنیة/ ۱۵۸.

(۴)- تذکرة الفقهاء: ۷/ ۳۸۲.

(۵)- منتهی المطلب: الطبعة الحجریة/ ۸۰۸.

(۶)- لعله ابن عبد السلام لا بأس به له کتاب من الخامسة.

(۷)- ثقة له کتاب من الخامسة.

(۸)- ثقة له اصل من الخامسة.

(۹)- الکافی ج ۵ ص ۴۲۶ ح ۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۱۳

و مـا رواه ایضـاً الکلینی بسـنده عن ابراهیم بن الحسن «۱» عن ابی عبـد الله (علیه السـلام) «قـال: ان المحرم اذا تزوج و هـو محرم فرق بینهما ثمّ لا یتعاودان ابداً» «۲».

و مثله ما رواه الشیخ باسناده عن ابن بکیر عن ادیم بن حر الخزاعی عن ابی عبد الله (علیه السلام) «۳» و الظاهر انه و ادیم المذکور فی روایة الکافی واحد فالروایة ایضاً واحدة و ان اختلف لفظهما فی الکافی و التهذیب.

و کیف کان الحکم ثابت نعم ربما یوهم معارضـة الروایات المـذکورة بصـحیح محمد بن قیس «۴» عن ابی جعفر (علیه السـلام) قال: «قضـی امیر المؤمنین (علیه السـلام) فی رجل ملک بضع امرأة و هو محرم قبل ان یحلّ فقضـی ان یخلّی سبیلها و لم یجعل نکاحه شیئاً حتی یحـل فـاذا احلّ خطبها ان شاء، و ان شاء اهلها زوّجوه و ان شاءوا لم یزوجوه» «۵» و یرفع المعارضة بان ظاهر الصـحیح ان الرجل کان غیر عالم بالتحریم.

ثمّ انه لاـ فرق فی فسـاد عقـد المحرم بین کونه عالمـاً بفسـاد العقـد و حرمته فی حال الاحرام و کونه جاهلا به و الظاهر انه لا فرق فی عدم ترتب الحرمة الابدیة علی

عقـده اذا کان جاهلا بین دخوله بها و عـدمه اما فی صورة عـدم الـدخول فهو القدر المتیقن من عدم ترتب الحرمة فی صورة الجهل و هو المشـهور بینهم کما فی الجواهر شهرة عظیمة «۶» و أما مع الـدخول فهو ایضاً مقتضـی الاصل و اطلاق مفهوم روایة زرارة و داود و ادیم.

---

(۱)- الظاهر أنه لم یوصف بوصف مدحاً او قدحاً من الخامسة.

(۲)- الکافی: ۴/ ۳۷۲ ح ۳، تهذیب الاحکام: ۵/ ۳۲۹ ح ۱۱۳۳.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۱۵ من ابواب تروک الاحرام ح ۱، تهذیب الاحکام: ۵/ ۳۲۹.

(۴)- ثقة من الرابعة.

(۵)- وسائل الشیعة: ب ۱۵ من ابواب تروک الاحرام ح ۳.

(۶)- جواهر الکلام: ۲۹/ ۴۵۰.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۱۴

هـذا خلافاً لما حکی عن الخلاف و الکافی و الغنیة. و السـرائر و الوسـیلة. فحرّموها مؤبداً کذات العدة «۱» و لیس لهم دلیـل ظاهر فی ذلک غیر دعوی الاجماع الموهون بدعوی غیرهم الاجماع علی خلاف ذلک و غیر القیاس الذی لیس فی مذهبنا.

نعم قال فی الجواهر «۲»: قـد یستفاد مما فی الفقیه وجود خبر دال حیث قال: و قال (یعنی أبا عبد الله) (علیه السلام): «من تزوج امرأة فی احرامه فرق بینهما و لم تحل له ابـداً» و فی روایـة سـماعة: «لها المهر إن کان دخل بها» «۳» لکن مثل ذلک غیر کاف فی مثل هـذا الحکم.

اقول: هذا الخبر علی فرض حجیته لا یدل علی ازید من ان لها المهر و لا ارتباط له بمسألتنا هذه.

و هل یترتب هذا الحکم علی الاحرام الفاسد من اول الامر و علی الذی افسده بعد وقوعه صحیحاً؟ لا ریب فی أنه لا یترتب علی الاول لانه لم یقع فی حال الاحرام و فی ترتبه علی الثانی نظر یمکن نفیه بالاصل و عدم الدلیل.

[مسألة ۲۲] «الحاق النكاح المنقطع بالدائم»

مسألة مسألة مسألة ۲۲: قال فی الجواهر: «الظاهر الحاق المنقطع بالـدائم هنا مع احتمال العـدم» «۴» و ظاهره عـدم الجزم بالحکم و لعله لامکان دعوی ظهور

---

(۱)- راجع جواهر الکلام: ۲۹/ ۴۵۱.

(۲)- راجع جواهر الکلام: ۲۹/ ۴۵۱.

(۳)- من لا یحضره الفقیه: ۲/ ۳۶۱ ح ۲۷۱۱ و ۲۷۱۲.

(۴)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۰۰.

الادلـة فی الـدائم او انصـرافها الیه و لکن فی العروة الجزم بعـدم الفرق بینهما و ذلک لإطلاق الادلـة و کون التزویـج اعم من الدائم و المنقطع و ایضاً لا فرق فی ترتب الاحکام بین ان یکون العقـد واقعاً فی احرام الحـج الواجب او المندوب او العمرة الواجبة او المندوبة کما ان الظاهر انه لا فرق فی ترتب الحرمة الابدیة بین وقوع العقد مباشـرة او بتوکیله الغیر کما لا فرق فی الحرمة اذا کان عالماً بها بین ان دخل بها و عدمه و هل هنا فرق بین کون الزوجة محرمة دونه فلا یبطل العقد و لا یوجب الحرمة الابدیة؟

لا ـ اشـکال فی بطلان العقـد امّا ایجابه الحرمـة الابدیـة ففیه قولان: مقتضـی الاصل العـدم و ما عن الخلاف من الاسـتدلال بالاجماع و الأخبار و الاحتیاط فقد حکی عن الریاض بأنه قال: الأخبار لم نقف علیها و دعوی الوفاق غیر واضحة و الاحتیاط لیس بحجة «۱».

و قال فی الجواهر: یمکن اثباته بقاعـدة الاشتراک او بارادة الجنس من الالف و اللام فی بعض النصوص السابقة و نحو ذلک اللهم الا ان یدفع الاول بانّ الاشتراک فی المعنی الصالح وقوعه منهما و الفرض ان النصوص دلّت علی تزویج المحرم بمعنی

اتخاذه زوجـة و هو معنی یخصّ الرجال فلا تشـمله قاعـدة الاشتراک و الثانی بأن الجنسـیة مع فرض ارادتها یراد منها الجنس فی معنی اللفظ و الفرض ان المحرم خاصّ بالذکر فیکون الجنس فی ذلک.

و فی الجمیع نظر أما الأوّل فلا ریب فی تناول القاعـدة إیّاه بعد معلومیّة کون ذلک من أحکام الإحرام المفروض اشتراکه بین «الرجال و النساء» فکل حکم

---

(۱)- راجع جواهر الکلام: ۲۹/ ۴۵۲.

یثبت فیه للرجال یثبت للنساء إلا ما خرج، فاذا ثبت حرمـة التزویـج لهم ثبت حرمة التزویج لهنّ، و إن اختلف معنی التزویج لکل منهما باتّحاد الزوجة و الزوج، و من هنا لم یتوقف أحد فی إثبات غیر هذا الحکم من جهة التزویج و التولید منه و نحو ذلک للنساء.

و أما الثانی فالمراد جنسـیة المحرم بمعنی الشخص المتصف بالاحرام الّذی لا ریب فی شموله للمذکر و المؤنّث کما هو واضح، و من ذلـک کله یقوی اتّحـاد المحرمـة و المحرم فی الحکم المزبور نحو التزویـج فی العـدة و نکـاح ذات البعـل، بـل و الزنا فیها کما عرفته سابقاً.

بل لا إشـکال عنـدهم فی الأوّلین فی عـدم الفرق فی الحرمـة أبداً بین نکاح الرّجل ذات العدّة و بین نکاحها هی، و ان اختلفا فی أوّلیة الحرمـة أبـداً من العـالم القـادم و تبعیـة الآـخر له. فتأمّـل جیـداً، فانه دقیق نافع، و لعله لـذا نفی الخلاف بعض أفاضل العصـر عن کون إحرامها کإحرامه هنا، و ظاهره المفروغیة من المسألة، و لعلها کذلک. و الله العالم «۱».

[مسألة ۲۳] «حکم توکیل المحرم للمحل علی العقد بعد الخروج عن الاحرام»

مسألة ۲۳: هل یجوز للمحرم ان یوکل محلا علی العقد له حال الاحلال و خروجه عن الاحرام ام لا یجوز؟

فنقول اما الحکم التکلیفی فی هذا التوکیل فالظاهر جوازه لان ما هو المحرّم علی المحرم العقد و التزویج حال الاحرام مباشرة او بالتوکیل و أمّا مجرد التوکیل

(۱)- راجع جواهر الکلام: ۱۹/ ۴۵۲.

لیس نکاحاً و أمّا حکمه الوضعی فقال فی الجواهر: (صح بناء علی عدم اعتبار امکان وقوع الموکل فیه من الموکل حال الوکالة) «۱» و حققه فی کتاب الوکالة من هذا الکتاب الکبیر و التألیف الذی لا یرزق التوفیق له الّا من کان مؤیداً بالامدادت الغیبیة و العنایات الربانیة شکر الله مساعیه الثمنیة و مساعی سائر علمائنا العاملین حفّاظ الشریعة حیث قال فی شرائط متعلق الوکالة: (الثالث: ان یکون مملوکاً للموکل اتفاقاً منّا کما فی جامع المقاصد فلو وکله علی طلاق امرأة سینکحها او عتق عبد سیملکه او بیع ثوب سیشتریه لم یصح نعم لو وکله علی شراء عبد و عتقه او ثوب و بیعه جاز ثمّ ذکر ما فی جامع المقاصد من ان منه یعنی من الثانی ما لو قال: طلق زوجتی ثلاثاً فانه یکون وکیلا- فی الرجعتین بینهما و ذکر ما اورد علیه بأن ذلک توکیل فی تصرف لا یملکه الموکل وقت التوکیل فان الرجعة انما یملکها بعد الطلاق محقه ان لا یصح،

ثمّ ذکر ما اجاب هو یعنی صاحب جامع القاصد عن هذا الاشکال بنفی البعد عن ان یقال ان التوکیل فی مثل هذا جائز لانه وقع تابعاً لغیره یعنی توکیله علی طلاق امرأته مثل ما وکله فی شراء شاتین و بیع احداهما امّا لو وکله علی ما لا یملکه

استقلالا کما لو وکل علی طلاق زوجة سینکحها لم یصح و الفرق بین وقوع الشیء اصلا و تبعاً کثیر لان التابع وقع مکملا بعد الحکم بصحة الوکالة و استکمال ارکانها و قد وقع الایماء الی ذلک فی التذکرة.

ثمّ قال صاحب الجواهر: (قلت: و قد تبعه علیه کل من تأخر عنه و نظروه فی الوقف علی المعدوم اصالة و تبعاً).

ثمّ قال: (لکن الانصاف انه لیس بشیء عند التأمل، فان النظائر لا تصلح لان

(۱)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۲۹۹.

تکون دلیلا و دعوی تناول العموم له دون الاول مجرد اقتراح، و انکار جوازه مطلقاً مکابرة بل مشروعیة المضاربة حجة علیه فانها من الوکالة ایضاً فلا- بدّ ان یقال: ما یرجع منها الی معنی التعلیق باطل باعتبار اقتضاء تأخیر متعلقها تأخرها امّا ما لا یرجع الی ذلک بأن جعله وکیلا عنه و نائباً منابه فیما هو اهل له و لو بایجاد سببه المتأخر عن حال العقد صحّ و ان لم نجعله تابعاً فی وکالة شخص خاصّ بل وکل شخصاً علی الشراء و آخر علی بیع ما یشتریه ذلک لکن علی الوجه المزبور و بالجملة لا یبعد القول بمشروعیة الوکالة لما ذکرناه من عمومها فی جعل الشخص نائباً منابه و قائماً مقامه فی کل ما هو أهل له من غیر فرق بین الموجود و المتجدد له من ملک و غیره و حینئذ له ان یبیع ما یدخله فی ملکه بارث وهبة و غیرهما) «۱».

اقول: ان أراد مما افاد کون ما تعلقت الوکالة به عنواناً عامّاً یعتبر العرف کونه للموکل فعلا مثل ما هو اهل له فانه له و یشمل التوکیل علیه ما هو مصداق لهذا العنوان بالفعل و ما یتجدد بعد ذلک بل نقول لا یشترط فی مثل ذلک وجود مصداق له بالفعل فهو اهل لان یکون له کذا و کذا و یجعل الوکیل قائماً مقامه و نائباً منابه فی

ذلک و علیه یشمل ذلک طلاق امرأة نکحها بعد ذلک و عتق عبد و بیع مال اشتری هما بعد ذلک.

و ان اراد ان الجواز و عدمه یدور مدار عدم رجوع المعنی الی التعلیق و رجوعه فان وقع عقد الوکالة منجزاً فهو صحیح و ان وقع معلقاً یقع باطلا فیمکن تنجیز عقد الوکالة علی طلاق امرأة سینکحها فیجعله وکیلا علی طلاقها فعلا ان انکحها بعد ذلک سواء وقع النکاح ام لم یقع فکما یکون للموکل ذلک بالفعل یکون لمن یقوم مقامه و هو الوکیل و هذا بخلاف جعله وکیلا علی طلاقها مشروطاً بنکاحها

---

(۱)- جواهر الکلام: ۲۷/ ۳۸۴.

و عند وقوع النکاح ففی الاول اعمال الوکالة و ما کان للموکل و کان هو اهلا له یتوقف علی النکاح او البیع و فی الثانی تحقق الوکالة یتوقف علی النکاح و البیع فهی منجزة فی الصورة الاولی و معلقة فی الثانیة فاقدة لشرط التنجیز و بعبارة اخری فی الصورة الاولی الوکیل وکیل للموکل فی الحال و من زمان انشاء العقد لا یتخلف المنشأ عنه و فی الثانیة لا یکون وکیلا له فی الحال و لا یتحقق الوکالة علی الطلاق و العتق الّا بعد النکاح و شراء العبد و هذا مراده من قوله: فلا بدّ ان یقال: ما یرجع منها الی معنی التعلیق باطل باعتبار اقتضاء تأخیر متعلقها تأخرها.

ثمّ قال: فی آخر کلامه: (و بالجملة لا یبعد القول بمشروعیة الوکالة لما ذکرناه من عمومها فی جعل الشخص نائباً منابه و قائماً مقامه فی کل ما هو اهل له من غیر فرق بین الموجود و المتجدد له من ملک و غیره. و حینئذ له ان یبیع ما یدخله فی ملکه بارث وهبة و غیرهما و لعلّ من ذلک وکلاء الائمة ((علیهم السلام)) و نوابهم سیّما وکلاء الناحیة و وکلاء المجتهدین فی زمن الغیبة علی ما یتجدد من الخمس و الزکاة و غیر ذلک مما هو راجع الی الامام (علیه السلام) فتأمل جیداً فانه دقیق نافع لم اجد من احاط به) «۱».

فتلخص من ذلک صحة الوکالة فی جمیع الصور حتی علی عتق ما سیشتریه او طلاق امرأة سینکحها الّا اذا رجع الی التعلیق و قلنا باعتبار التنجیر فی عقدها.

[مسألة ۲۴] «اعتبار صحة العقد حال الاحرام فی حرمته و الحرمة الابدیة»

مسألة مسألة ۲۴: هل المعتبر فی حرمة العقد حال الاحرام تکلیفاً کونه صحیحاً واجداً لشرائط الصحة غیر شرط عدم کونه فی حال الاحرام و کذا الحرمة الابدیة التی تترتب علیه اذا وقع

---

(۱)- جواهر الکلام: ۲۷/ ۳۸۵.

باطلا من غیر جهة الاحرام کتزویج اخت الزوجة او لا یعتبر فیه ذلک فالعقد الباطل ایضاً حرام تکلیفاً و موجب للحرمة الابدیة لصدق التزویج علیه فتشمله الأخبار نعم اذا لم یصدق علیه التزویج عرفاً لفقد ما یوجب فقده عدم صدق التزویج علیه لا ریب فی عدم ترتب اثر علیه وجهان بل قولان:

وجه القول الاول انه ظاهر الأخبار فان المتبادر منها العقد الصحیح فعن العلامة فی التحریر: (و الظاهر ان مراد علمائنا بالعقد فی المحرم و ذات العدة انما هو العقد الصحیح الذی لو لا المانع لترتب علیه اثره «۱»

و قال فی الجواهر: و فیه ان لفظ التزویج و النکاح للاعم مع انک قد سمعت خبر الحکم المشتمل علی التزویج فی العدة و هو فاسد مع قطع النظر عن الاحرام «۲».

اقول: مراده من خبر الحکم ما رواه الشیخ فی التهذیب فی باب الزیادات فی فقه النکاح عن الصفار «۳» عن محمد بن السندی «۴» عن علی بن الحکم «۵» عن معاویة بن میسرة «۶» عن الحکم بن عتیبة «۷» قال: سألت أبا جعفر (علیه السلام) عن

---

(۱)- راجع جواهر الکلام: ۲۹/ ۴۵۱.

(۲)- جواهر الکلام: ۲۹/ ۴۵۱.

(۳)- الظاهر انه محمد بن الحسن الصفار الملقب بممولة فان کان هو ابن الحسن بن فروخ فهو ممدوح جداً من الثامنة.

(۴)- لم یذکر فیه مدح و لا قدح و هو من السابعة.

(۵)- ثقة جلیل له کتاب من السادسة.

(۶)- ابن شریح القاضی له کتاب هو من الخامسة.

(۷)- ابو محمد الکندی مذموم من فقهاء العامة و کان استاد زرارة و حمران و الطیّار قبل ان یروا هذا الأمر هو من الرابعة.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۲۱

محرم تزوج امرأة فی عدّتها قال: «یفرق بینهما و لا تحل له ابداً» «۱».

و اجیب عن ذلک بأنّا و إن قلنا بأن الفاظ العبادات و المعاملات موضوعة للاعم لا للصحیح نقول بارادة الصحیح منها فی مقام الاستعمال و لذا یقولون به فی الشهادات و الاقرارات و الوصایا و النذور و قد استدرک الجواهر ما قاله بقوله: نعم قد یقال: ان المنساق من نصوص المقام و فتاواه العقد الصحیح فی نفسه خصوصاً خبر ابن قیس فلا عبرة بالفاسد کنکاح الشغار بل و لا بالفاسد لفقد شرط من شرائط الصحة کالعربیة و نحوها بخلاف ما کان فساده بالعدة و البعل و نحوهما مما هو کالاحرام فی الافساد فتأمل «۲».

اقول أما خبر محمد بن قیس فهو صحیح فان الشیخ رواه عن موسی بن القاسم «۳» عن صفوان و ابن ابی عمیر «۴» عن عاصم بن حمید «۵» عن محمد بن قیس «۶» عن ابی جعفر (علیه السلام) قال: «قضی امیر المؤمنین (علیه السلام) فی رجل ملک بضع امرأة و هو محرم قبل ان یحلّ فقضی ان یخلّی سبیلها و لم یجعل نکاحه شیئاً حتی یحل الحدیث» «۷».

---

(۱)- تهذیب الاحکام: ۷/ ۴۷۱ ح ۱۸۸۷.

(۲)- جواهر الکلام: ۲۹/ ۴۵۱.

(۳)- بجلی کوفی ثقة جلیل ... من السابعة.

(۴)- هما مشهوران بجلالة القدر و صفوان بجلی له ثلثون کتاباً و ابن ابی عمیر له مصنفات منها کتاب النوادر کبیر و هما من السابعة.

(۵)- الکوفی ثقة ... له کتاب من الخامسة.

(۶)- بجلی کوفی ثقة عین ... من.

(۷)- تهذیب الاحکام: ۵/ ۳۳۰ ح ۱۱۳۴.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۲۲

و یمکن ان یقال ان غایة ما هو مفاد الصحیح حکم النکاح الصحیح لا اختصاص الحکم به فلا یقید به اطلاق لو کان فی البین علی القول بالاعم.

و أما التفصیل بین ما کان بطلان العقد باختلال بعض شروطه کالعربیة علی القول باعتبارها فی صحته و بفساده فی نفسه کنکاح الشغار فیقال بعدم ترتب الاثر علیه و بین ما کان فساده بالعدة و البعل فیقال بترتب الاثر علیه ان عقد علی ذات العدة او ذات البعل فی

حال الاحرام فلم نفهم وجه التفصیل اللهم الّا ان یستند ذلک الی خبر الحکم بن عتیبة الذی سمعت ضعفه.
و کیف کان فالظاهر ان المتبادر من اخبار المسألة و باب تزویج المعتدة هو العقد و التزویج المحکوم بالصحة لو لا حکم الشارع بفساده لخصوص هذه الجهة و لو کان لفظ التزویج و کذا النکاح موضوعین للاعم لعدم استظهار الاطلاق و استعمال اللفظ فی الاعم بمناسبة المقام و علی فرض تساوی الاحتمالین یؤخذ بالقدر المتیقن من الأخبار و هو النکاح الصحیح و فی غیره فمقتضی الاصل عدم ترتب شیء علیه هذا و قد ظهر من کل ما ذکر وجه القول بعدم اعتبار کون التزویج صحیحاً فی موضوعیته للاحکام و هو اطلاق اللفظ علی القول بالاعم کما قد ظهر لک ضعف
وجهه. و الله هو العالم.
فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۲۳

[مسألة ۲۵] «حکم ما لو زوج المحل المحرم»

مسألة ۲۵: قد روی شیخنا الکلینی رضوان الله تعالی علیه عن عدة من اصحابنا «۱» عن احمد بن محمد «۲» و سهل بن زیاد «۳» عن ابن محبوب «۴» عن سماعة بن مهران «۵» عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: «لا ینبغی للرجل الحلال ان یزوج محرماً و هو یعلم أنه لا یحلّ له. قلت: فان فعل فدخل بها المحرم؟ قال: ان کانا عالمین فانّ علی کل واحد منهما بدنه و علی المرأة ان کانت محرمة بدنة، و ان لم تکن محرمة فلا شیء علیها الا ان تکون قد علمت ان الذی تزوجها محرم، فان کانت علمت ثمّ تزوجته فعلیها بدنة «۶»».

---

(۱)- مراد الکلینی من عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد ان کان احمد بن محمد بن عیسی فهم خمسة رجال و هم محمد بن یحیی و احمد بن ادریس و علی بن ابراهیم و داود بن کورة و علی بن موسی الکمیدانی و ان کان هو احمد بن محمد بن خالد البرقی فهم اربعة رجال علی بن ابراهیم بن هاشم و علی بن محمد بن عبد الله و یقال بندار ابن بنت البرقی و احمد بن عبد الله بن احمد البرقی ابن ابنه و علی بن الحسین السعدآبادی المؤدب تلمیذه الذی تخرج علیه فی الادب و مراده من عدة من اصحابنا عن سهل بن زیاد ایضاً اربعة رجال و هم محمد بن الحسن الطائی الرازی، و محمد بن جعفر الاسدی نزیل الری او محمد بن ابی عبد الله و محمد بن عقیل الکلینی، و علی بن محمد بن ابراهیم الکلینی خال محمد بن یعقوب.
(۲)- ان کان هو ابن عیسی هو موصوف بمدائح جلیلة و ان کان هو ابن خالد فهو ایضاً مرضی و هما من السابعة.
(۳)- هما من السابعة.
(۴)- هو الحسن بن محبوب من الاجلاء له کتب کثیرة من اصحاب الاجماع من السادسة.
(۵)- من اصحاب الاجماع من السادسة.
(۶)- الکافی: ۴/ ۳۷۲، ح ۵.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۲۴
و رواه شیخنا الطوسی قدس سره «۱».
اقول: الخبر علی اصطلاح صحیح و علی اصطلاح موثق لا ریب فی اعتباره قد عمل به الاصحاب یدل بالمنطوق و بالمفهوم و الفحوی علی ما یأتی من الاحکام فما یدل به بالمنطوق احکام
الاول: ان الرجل الحلال اذا زوج محرماً فدخل بها المحرم فعلی الذی زوجه ان کان عالماً بالحکم و الموضوع بدنة
الثانی: ان علی المحرم المذکور ان دخل بها عالماً بالحکم و الموضوع ایضاً بدنة
الثالث: ان علی المرأة المدخول بها بهذا التزویج ان کانت محرمة و کانت عالمة بالحکم ایضاً بدنة و ان لم تکن محرمة فلا شیء

علیها.

الرابع: ان المرأة ان لم تکن محرمة و لکن کانت عالمة قبل ان تزوجها الرجل المحرم بالحکم و الموضوع ثمّ تزوجته و دخل بها کانت علیها بدنة

و قال فی الجواهر: (و لو کانت المرأة و العاقد محرمین و الزوج محلا وجبت الکفارة علی المرأة مع الدخول بسبب الدخول لا بسبب العقد و فی وجوبها علی العاقد نظر اقواه العدم للاصل) «۲».

و قال: (و هل یلحق بالمحلة المزوجة محرماً عالمة بذلک المحل المزوج محرمة عالماً بذلک وجهان لا یخلو اولهما من قوة) «۳»

---

(۱)- التهذیب: ۵/ ۳۳۰ ح ۱۱۳۸.

(۲)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۳۷۹.

(۳)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۳۷۹.

اقول: کان ذلک التمسک بقاعدة الاشتراک لاثبات ما ثبت بالنص علی النساء علی الرجال

و فی الجواهر: (و ظاهر المتن (یعنی الشرائع) و القواعد التوقف فیه فی الجملة بل فی محکی المنتهی و فی سماعة قول و عندی فی هذه الروایة توقف بل عن الایضاح الاصح خلافه للاصل، و لانه مباح بالنسبة الیه، و تحمل الروایة علی الاستحباب، و فیه ان الروایة من قسم الموثق او الصحیح و کل منهما حجة سیما مع الاعتضاد هنا بالشهرة المحکیة من غیر واحد بل فی التنقیح نسبته الی عمل الاصحاب مشعراً بالاجماع علیه فالعمل به حینئذ متعین «۱».

ثمّ انه ذکر خلاف الشهید فی الدروس فی وجوب البدنة علی المحرمة و المحلة علی التفصیل الذی ذکرناه و انه جزم بالعدم و قال: هو فی غیر محله بعد العمل به فی الحکم الاول «۲».

هذا و أمّا ما یدل الموثق او الصحیح بالفحوی و الاولویة علیه فهو ایضاً احکام.

الاول: فیما اذا عقد المحرم العالم بالحکم لمحرم عالم بالحکم علی امرأة و دخل بها المحرم فعلی کل واحد منهما کفارة البدنة لفحوی الروایة المذکورة فانه اذا کان عقد المحلّ للمحرم فی الصورة المذکورة موجباً للبدنة فهو بالاولویة القطعیة موجب لها اذا کان العاقد ایضاً محرماً فکان الحکم یکون هکذا تزویج المحرم محرّم مطلقاً و فی

الروایة تعرض الامام (علیه السلام) لما هو اخفی افراده فالحجة فی المسألة الروایة و ان قال فی الجواهر بلا خلاف اجده فیه بل نسبه غیر واحد الی قطع الاصحاب به مشعراً

---

(۱)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۳۷۹.

(۲)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۳۷۹.

بدعوی الاجماع بل عن ابن زهرة دعواه علیه صریحاً، و هو الحجة مضافاً الی فحوی الموثق الآتی بل اطلاق المتن (یعنی الشرائع اذا عقد المحرم لمحرم علی امرأة و دخل بها المحرم فعلی کل واحد منهما کفارة) و غیره بل قیل الاکثر یقتضی تساوی علمهما بالاحرام و الحرمة، و الجهل، وجوب الکفارة و ان کان دخول المعقود له بعد الاحلال و لکن عن بعض القیود اشتراط علمهما بهما و فی کشف اللثام و لعله الوجه و هو کذلک خصوصاً مع فحوی الموثق الآتی لو لا اطلاق معقد الاجماع المعتضد بما عرفت و بالاحتیاط

«۱».

اقول: الحجـة فی المسألة امّا الروایة و أمّا الاجماع و الاتفاق فاثباته مشـکل مضافاً الی أنه علی فرض تحققه لا یکشف عن وجود روایة اخری غیر روایة سماعة و مضافاً الی ان دعواه فی تفاصیل المسألة مثل اطلاق الحکم و لو کان الدخول وقع بعد الاحلال اشکل.

و أمّا التمسک بفحوی روایـة سـماعة لاثبات الاطلاق المذکور فکانه فی غیر محله الا ان یدعی دلالتها علی الاطلاق فی موردها و هو خلاف الظاهر فان الروایـة ظاهرة فی وقوع الدخول فی حال الاحرام و دلالتها علی اشتراط الحکم بالکفارة فیما اذا دخل بها علی العلم لا یدل علی اشتراطه بالعلم مطلقاً و ان کان العاقد محرماً فلا بدّ من التمسک لنفی الکفارة بالاصل.

الثانی: اذا عقد المحرم العالم بالحکم لمحرم جاهل بالحکم و دخل بها فعلی العاقد دون المعقود له البدنة لفحوی المذکور.

الثـالث: عکس الصورة الثانیـة بـان عقـد المحرم الجاهـل للحکم لمحرم عـالم به و دخل بها فعلی المعقود له البدنـة دون العاقـد ایضـاً للفحوی المذکور.

---

(۱)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۳۷۸.

الرابع: اذا کانت المرأة عالمة بالحکم و کانت محرمة دخل بها علیها البدنة لما ذکر من الفحوی.

الخامس: ان علی المرأة ان لم تکن محرمة و کانت عالمة قبل عقدها للمحرم ثمّ دخل بها بعد عقدها له ایضاً البدنة لما ذکر.

و لیعلم ان الموثق یـدلّ علی الاحکام المـذکورة اذا کان العاقـد عالماً محرماً بالاولویـة لکن لا یسـتفاد منه اختصاص هذه الاحکام اذا کـان العاقـد محرمـاً بصورة العلم دون الجهـل فان غایـة ما یثبت بالاولویـة ثبوت هـذا الحکم للعاقـد المحرم العالم امّا اختصاصه بهـذا الحکم فلا یسـتفاد منه حتی ینفی به عن الجاهل بالحکم فلا بـدّ ان لم یتمسک باطلاق الفتاوی و معقد الاجماع المدعی علیه من نفی الحکم عن صورة الجهل بالاصل و الاخذ بالقدر المتیقن.

ان قلت: فکیف یسـتفاد من الموثق اختصاص الحکم المذکور بصورة العلم دون الجهل؟ قلت: هذا بالنظر الی مفهوم الشرط مثل قوله: «ان کانت علمت» و استدلالنا لصورة کون العاقد محرماً بمفهوم الاولویة و الفحوی فتدبر جیّداً.

[مسألة ۲۶] «عدم ثبوت المهر للمرأة التی علمت بحرمة النکاح حال الاحرام»

اشارة

مسألة ۲۶: لاـ ریب فی أن بعـد حکم الشـارع ببطلاـن العقـد الواقع فی حال الاحرام لا یترتب علیه احکام النکاح الصـحیح فیسـقط فیه نصف المهر الثابت بالعقـد الصـحیح قبل الدخول و تمامه بعده نعم علیه مهر المثل مع جهلها بما اسـتحل من فرجها و أما مع علمها فلا مهر لها لانها حینئذ بغیة و کذا

لاـ یرثـان کـل منهمـا من الآـخر و لاـ یعـد من الاربع فان زوج غیرها بعـد الاحرام و هو غیر عالم ببطلان العقـد الواقع فی حال الاحرام فالعقد الواقع فی حال

الاحلاـل محکوم بالصـحة و کـذا اذا زوج أخت من زوجهـا فی حـال الاـحرام حال الاحلال فالثانی محکوم بالصـحة هـذا اذا لم یکن بینهمـا اختلاـف و امّا اذا اختلفا فادعی احـدهما وقوع العقـد فی الاحرام و انکر الآخر قال المحقق فی الشـرائع: فالقول قول من یـدعی

الاحلال ترجیحاً لجانب الصحة «۱».

و قال العلامة فی التذکرة: (لو اختلفا و ادعی احدهما وقوعه حال الاحلال و ادعی الآخر وقوعه حال الاحرام فان کان هناک بینة حکم بها و لو انتفت البینة فان کانت الزوجة مدعیة لوقوعه فی الاحرام و انکر الرجل فالقول قوله مع الیمین عملا باصالة الصحة فاذا حلف ثبت النکاح، و لیس لها المطالبة بالمهر مع عدم الدخول و لو کانت قبضته لم یکن للزوج استعادته و لو کان الزوج هو المدعی لوقوعه حال الاحرام فالقول قول المرأة مع الیمین و یحکم بفساد العقد فی حق الزوج لانّه ادعی فساده و یحکم علیه باحکام النکاح الصحیح ثمّ ان کان قد دخل بها وجب علیه المهر کملا للروایة و ان لم یکن دخل بها قال الشیخ: یجب نصف المهر و الوجه الجمیع.

و لو اشکل الأمر فلم یعلم هل وقع العقد فی الاحرام او الاحلال صحّ العقد و به قال الشافعی لأصالة الصحة. قال الشیخ رحمه الله: و الاحوط تجدیده لان الاول ان وقع فی الاحلال لم یضرّ الثانی و الّا کان مبیحاً) «۲».

اقول: مراده قدس سره بالحکم بالبینة مطلقاً ان کانت أن الحاکم کما یحکم

للمدعی بالبینة یحکم للمنکر ایضاً اذا اقام البینة فهو الصواب و ان کان مراده ان المنکر اذا کانت معه البینة یجب علیه اقامتها لا نسلم ذلک و نقول: انّ له ردّ دعوی

---

(۱)- شرائع الاسلام: ۱/ ۱۸۴.

(۲)- تذکرة الفقهاء: ۷/ ۳۸۸.

المدعی بالیمین و ان کانت معه البینة فلا وجه لتقیید قوله (صلی الله علیه و آله و سلم): البینة علی المدعی و الیمین علی المدعی علیه.

و أمّا الاحتیاط الذی ذکره عن الشیخ قدس سره فلا یقع تامّاً مطلقاً.

هذا و الذی نقول فی تحریر المسألة و ما یتعلق بها من الفروع إنهما ان اختلفا فادعی احدهما وقوع العقد حال الاحرام و الآخر وقوعه حال الاحلال فاذا جهل التاریخان ای تاریخ الاحرام و تاریخ الاحلال فالمرجع اصالة الصحة سواء قلنا بعدم جریان الاصل فی مجهولی التاریخ ذاتاً أو قلنا بسقوط الاصلین بالمعارضة و ان کان تاریخ احدهما مجهولا و الآخر معلوماً فان کان معلوم التاریخ هو العقد تجری اصالة عدم الاحرام الی حین العقد و یثبت بها وقوع العقد فی حال عدم الاحرام و لو لم تجر اصالة الصحة.

و ان کان معلوم التاریخ هو الاحرام فاستصحاب عدم العقد الی حین الاحرام لا یثبت به وقوع العقد حال الاحرام فیتعین الرجوع الی اصالة الصحة.

ثمّ انه زاد علی الاستدلال باصالة الصحة فی الجواهر مدعیاً التصریح به عن الکرکی و الشهید الثانی ان مدعی الفساد یدعی وصفاً زائداً یقتضی الفساد و هو وقوع العقد حال الاحرام فالقول قول المنکر بیمینه لانه منکر للمفسد «۱»

ثمّ حکی عن المدارک المناقشة فی التمسک باصالة الصحة فانه انّما یتم اذا کان المدعی لوقوع الفعل فی حال الاحرام عالماً بفساد ذلک امّا مع اعترافهما بالجهل

فلا وجه للحمل علی الصحة و باستصحاب عدم مقارنة العقد لحال

---

(۱)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۰۹.

الاحرام ان کلا منهما یدعی وصفاً ینکره الآخر و یعارض استصحاب عدم مقارنة العقد لحال الاحرام باستصحاب عدم مقارنته لحال الاحلال و تقدیم احدهما علی الآخر یحتاج الی دلیل.

و اجاب عن الاول بان دلیل اصل الصحة فی العقد مطلق لم یعتبر فیه العلم المذکور و عن الثانی بما لعل حاصله انّ مدعی الفساد یدّعی وقوع العقد حال الاحرام و انکار المنکر له و ان کان لازمه وقوع العقد حال الاحلال لکن لیس ادعاء مقارنة العقد لحال الاحلال فان ما هو شرط لصحة العقد عدم مقارنته لحال الاحرام لا مقارنته لحال الاحلال و ان شئت قل: المانع لصحة العقد مقارنته لحال الاحرام لا مقارنته لحال الاحلال فیجری استصحاب عدم کون العقد مقارناً للاحرام دون عدم کونه مقارناً للاحلال لانه لیس شرطاً له و لا مانعاً عنه ثمّ استند الی کلام الاصحاب بتقدیم مدعی الصحة علی مدعی الفساد کدعوی عدم البلوغ و کون المبیع خنزیراً او شاة مثلا و غیر ذلک مما یرجع بالآخرة الی اوصاف ارکان العقد فضلا عن المقام الذی مدعی الفساد فیه معترف بحصول جمیع ارکان العقد. «۱»

اقول: اما استدلاله باطلاق دلیل اصالة الصحة الشامل صورة جهلهما بحکم الشارع بفساد العقد الواقع حال الاحرام فان کان مراده من الدلیل الکتاب او الأخبار التی توهم دلالتها علی اصالة الصحة فان لم نقل انه لیس فیها ما یدل علی حجیة اصالة الصحة فی مثل عقود لیس فیها ما یدل علی حجیتها مطلقاً و ان کان مراده من الدلیل العسر و الحرج فمن الواضح انه لا اطلاق فیه.

و ان کان مراده الاجماع فقد قال بعض الاساطین: (لا ینبغی التأمل فی انعقاده) و قال: (ان الاجماع تارة ینعقد علی الحکم الشرعی فی الموارد الجزئیة

---

(۱)- راجع جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۰۹.

و اخری ینعقد علی عنوان کلّی فان کان الاجماع علی الوجه الاول فلا بدّ من الاقتصار علی الموارد التی انعقد فیها الاجماع و لا یجوز التعدی عنها و ان کان علی الوجه الثانی فاللازم الأخذ باطلاق معقد الاجماع کما اذا قام دلیل لفظی علی ذلک فللفقیه الفتوی بالحکم معتمداً علی الاجماع و لو فی مورد الاختلاف و الظاهر ان الاجماع فی المقام قام علی الوجه الثانی کما یظهر ذلک بالمراجعة فی کلمات القوم ... و قال فی طی ما افاده لا یبعد أن تکون اصالة الصحة فی العقود بنفسها معقد الاجماع بالخصوص «۱».

و علی هذا یستقیم التمسک باطلاق الدلیل ای الاجماع و لعل الوجه فی ذلک سیما فی العقود و الایقاعات ان اصحابنا الذین کان دأبهم فی کتبهم الفتوائیة بیان الحکم بالفاظ وردت فی النصوص اذ رأینا أنهم یطلقون ما یدل علی الحکم و لا یقیدونه بقید نستکشف من اتفاقهم ان ما افتوا به وصل الیهم من الائمة الطاهرین (علیهم السلام).

و نحوا من التمسک بالاجماع التمسک بالسیرة المصرح بها فی کلام غیر واحد منهم التی ادعیت قطعیتها حتی من جمیع المسلمین سیما فی المعاملات و العقود و الایقاعات لا شک فی استمرارها من عصر الشارع المقدس و اوصیائه الطاهرین صلوات الله علیهم اجمعین الی عصرنا.

و یدل علی حجیة اصالة الصحة سیما فی العقود و الایقاعات ما یترتب علی عدم حجیتها و ترک العمل بها من اختلال النظام کما اشیر الیه فی کلام الامام (علیه السلام) فی

باب الید: انه لو لا ذلک لما قام للمسلمین سوق «۲» و بالجملة لعل الاقوی شمول

---

(۱) فوائد الاصول: ۲/ ۲۴۴ تألیف شیخنا الاستاذ المحقق الکاظمی تقریراً لبحث استاذه المحقق النائینی قدس سرهما.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۲۵ من ابواب کیفیة الحکم ح ۱.

الاجماع و السیرة و التحرز من اختلال النظام لما اذا لم یکن المدعی لوقوع العقد فی حال الاحرام عالماً بالحکم.

هـذا و قـد تبع صاحب المـدارک بعض المعاصـرين الأجلّاء فقال: (ان الحمل على الصـحة باعتبار العلم بحال العامل و عدمه من حيث علمه و جهله بالصحة- يتصور على وجوه.

الصورة الاولى: ان يعلم ان العامل جاهل بصحة عمله و فساده امّا من جهة الجهل بالحكم او من جهة الجهل بالموضوع فيكون احتمال الصـحة لمجرد احتمال المصادفـة الاتفاقيـة للواقع ثمّ ذكر الصورة الثانية و هى صورة عدم العلم بجهله او علمه بصـحة عمله او فساده و الصورة الثالثـة و هى صورة يكون العامـل عالماً بالحكم صـحة و فساداً و لا ريب فى ان فى الصورة الثالثـة تجرى اصالـة الصـحة و فى الصورة الثانية قال: ان الظاهر جريان اصالة الصحة فيها فان السيرة قائمة على ترتيب الآثار على اعمال الناس بلا تفحص عن حال العامل من حيث كونه عالمـاً او جاهلا و لكنه قال فى الصورة الاولى فالظاهر عـدم جريان اصالـة الصـحة فيها اذ ليس لنا دليل لفظى نتمسـك بعمومه او اطلاقه بل الدليل على اصالة الصـحة انّما هو السـيرة على ما عرفت و هى دليل لبّى لا بدّ فيه من الاقتصار على القدر المتيقن، و لم يحرز قيام السـيرة على ترتيب الآثار على عمل كان عامله جاهلا بصـحته و فساده فان الحمل على الصـحة انّما هو من ظهور الحال (اى ظاهر حال المسـلم) انه لا يقدم على العمل الفاسد و ليس لحاله ظهور مع الجهل بالصـحة و الفساد فلا مجال لجريان اصالة الصحة بلا فرق بين كونه جاهلا بالحكم او جاهلا بالموضوع و كونه معذوراً او غير معذور كما فى موارد العلم الاجمالى) «۱».

---

(۱)- مصباح الاصول: ۳/ ۳۲۴.

و فيه أنه لا فرق بين الصورة الثانيـة و الصورة الاولى فى قيام السـيرة على ترتيب آثار الصـحة على عمل الغير و ان كان عالماً بعدم علم العامـل بحكم المسألـة افترى انهم يحكمون بفسـاد الانكحـة الكثيرة الصـادرة من الجاهلين باحكام النكاح و موارد حرمته؟ و لو كانوا حـاكمين بـذلک لاـ يقوم لهم سوق و لاـ يمكن لهم حمـل اكثر انكحتهم بـل اغلبها على الصـحة و للزم الحكم بأن الغالب منهم اولاد الشـبهة و بالجملة: فالظاهر ان وجه اصالة الصـحة فى اعمال الناس سيما فى باب المرافعات ليس ظاهر حال المسلم او العاقل بل وجهها البنـاء عليها و التعبـد بها لما ذكر من اختلال الامور لو لا هـذا الاصل و معقـد الاجماع و السـيرة كما يشـملان الصورة الثانيـة يشـملان الاولى و الا فلو كان الاعتبار بظاهر حال المسلم فلا يستظهر منه الّا اذا علم كونه عالماً بالحكم.

و بالجملة فالحكم باصالة الصـحة مبنى على التعبد العقلائى و بناء العقلاء و امضاء الشارع او تعبد الشرعى التأسيسى فى الموارد الثلاثة على السواء.

ثمّ ان هنا مسائل:

الأولى: قد سـمعت مما حكيناه عن التذكرة ان المنكر ان كانت المرأة و لم تكن للمرء بينة و حلفت المرأة يحكم على المرء لها باحكام النكاح الصحيح

و ان عليه المهر ان دخل بها و لها نصف المهر ان لم يدخل بها على ما اختاره الشيخ فى المبسوط لاعترافه بما يمنع من الوطء «۱».

قـال فى الجواهر: (فيكون كالطلاق قبل الـدخول او لان العقـد انما يملك نصف المهر و مملك النصف الآخر هو الوطء او الموت الا ان الجميع كما ترى ضرورة كون

---

(۱)- المبسوط: ۱/ ۳۱۸.

الاول قیاساً لضرورة اقتضاء العقد ملکها تمام المهر و انما ینصف بالطلاق لدلیله (و) من هنا یظهر لک انه (لو قیل: لها المهر کله) و ان لم یکن دخل بها بل جزم به کل من تاخر عنه (کان حسناً) بل ربما احتمل کون مراد الشیخ النصف بعد الطلاق و اطلق بناءً علی الغالب من اختیار الزوج ذلک تخلصاً من غرامة الجمیع و لا یقدح دعواه الفساد المقتضیة لکون الطلاق لغواً اذ هو و ان کان کذلک لکنه فی حقها باعتبار دعواها الصحة مؤثر لسقوط مطالبتها بالجمیع ان لم تکن قد قبضته و موجب لردها النصف ان کان قد قبضته) «۱».

ثمّ ان الظاهر ان لم یدخل بها یجوز له التخلص من نصف المهر بالطلاق فیسترد منها نصفه ان قبضته کله.

و لکن فی کشف اللثام فصل بین ما اذا کان الطلاق باستدعاء المرأة فیکون منصفاً و بین ما اذا لم تستدع الطلاق و صبرت فلها المهر کاملا و ان طلقها قبل الدخول «۲».

الا انه لم یتبین لی ما ذکره وجهاً لهذا التفصیل فاذا فرضنا صدور الطلاق الصحیح من الرجل المدعی لفساد النکاح یقع صحیحاً لا محالة وقع ابتداء منه او باستدعائها.

اللهم الا ان کان مراده مما ذکره من الوجه ان الرجل اذا لم تستدع هی الطلاق

مأخوذ بانکاره النکاح و عدم الموضوع للطلاق فهو ملزم باداء تمام المهر و امّا اذا وقع الطلاق باستدعاء المرأة فکأنّه رضیت بالنصف و صالحت علیه معه فلیس لها

---

(۱)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۱۱.

(۲)- کشف اللثام: ۵/ ۳۳۶.

الزامه باداء المهر کملا.

و فیه انه ان طلقها یقع الطلاق صحیحاً باعتقادها فلا یجوز لها الزامه بتمام المهر و ان کان وقع باعتقاده لغواً فلا فرق فی کونه منصفاً له وقع ابتداء منه او باستدعائها

الثانیة: قَد ظهر لک مما ذکر فی المسألة الاولی وجوب الطلاق علی الرجل للتخلص من الاحکام المترتبة علی النکاح الصحیح

مما هو محرم علیه لو لا النکاح الصحیح و هذا حکمه فیما بینه و بین الله تعالی و امّا اذا رفعت المرأة الامر الی الحاکم فهل یلزمه بالطلاق او باداء ما علیه لها من الحقوق او یخیره بأیهما شاء الظاهر ان الحاکم یجبره علی اداء ما علیه لثبوت النکاح الصحیح بینهما عنده و حکمه به و من ذلک یظهر حکم وجوب نفقتها علیه و انه ان لم یطلقها یجبره الحاکم بها

الثالثة: اذا کان هو المنکر للفساد فلا ریب فی انّه لیس لها قبل الدخول المطالبة بشیء من المهر منه

اخذاً باقرارها ذلک نعم ان هی قبضته لیس له استعادته الا ان یطلقها قبل الدخول فیستعید منها نصفه و امّا ان وقع الدخول بها باکراهها او جهلها بالفساد او الاحرام فلها المهر بزعمه بالنکاح الصحیح و بزعمها بما استحل من فرجها، و علیه هل لها المطالبة بمهر المثل او المسمی یمکن ان یقال: انّ لها المطالبة باقل الامرین لان ما علیه قطعاً ذلک فان کان الاقل المسمی فلیس لها المطالبة بالاکثر للحکم علیها بصحة العقد و ان کان الاقل مهر المثل فلیس لها باقرارها مطالبة الاکثر منه نعم ان کان الاکثر مهر المثل و کان النکاح باطلا فی الواقع یبقی الزائد علی المسمی فی ذمة المرء و الله هو العالم.

الرابعة: اذا کان المرء منکراً للفساد و انتهی الامر الی حلفه فحلف فحکم له علیها بالتمکین

و سائر ما يجب عليها بالزوجيّة فالحكم ان له الطلب ظاهراً بحكم

فقه الحج (للصافى)، ج٣، ص: ٢٣۶

الحاكم و باطناً بزعمه و عليها التمكين ظاهراً و الهرب باطناً و لزم المرء احكام النكاح الصحيح فلا يجوز له التزويج بخامسة و لا بام المرأة و لا بنتها مع الدخول بها و لا باختها و لا بنت اخيها و اختها بدون رضاها فهى بالنسبة اليه باقراره و بحكم الحاكم زوجته فيجب عليه التوصل الى ايصال مهرها اليها نعم وجوب نفقتها عليه مشروط بتمكينها نفسها له و الظاهر انه يجب عليها التمكين بمقدار يعدّ الامتناع منه ردّ حكم الحاكم و الاحوط لها ان امكن تحصيل رضاه بالطلاق و لو ببذل مال اليه او تجديده نكاحها. هذا اذا كان المرء منكراً لوقوع النكاح حال الاحرام.

و اما اذا كانت هى المنكرة و انتهى الامر الى حلفها فيحكم لها و عليه بصحة النكاح فهى محكومة باقرارها لا يصح لها التزوج بغيره و لا فعل ما يتوقف على اذن الزوج كالسفر المندوب و العبادات المتوقف عليه و قد مرّ حكم مطالبتها المهر و وجوب التخلص عما هو حرام واقعاً عليه بالطلاق و هل يجوز له نكاح الخامسة و نكاح امها و اختها و غيرهما من اللاتى هن محرمة عليه نكاحهن على تقدير صحة نكاحه بها وجهان: من جهة ان الحاكم حكم بكونها زوجة له و كونه زوجاً لها فلا يجوز له نكاح امها او اختها او اللاتى من المحرمات و يجب عليه انفاذ حكم الحاكم و كل ذلك يكون رداً لحكمه.

و من جهة ان الامر الذى وقع فيه التنازع بينهما هو زوجية كل منهما للآخر فمن يدعى وقوع النكاح فى حال الاحرام يريد التخلص مما يثبت عليه من الاحكام بالزوجية مثل التمكين او وجوب النفقة و اداء المهر و من ينكر ذلك يطالب الآخر بهذه الاحكام و أمّا عدم جوار نكاح الخامسة او اختها مثلا فهو حكم شرعى

مربوط بالرجل فيما بينه و بين الله تعالى و غاية ما يمكن ان يقال انه لا يجوز ذلك بحسب الظاهر لانه يعد عند العرف رداً لحكم الحاكم امّا ان هو فعل ذلك باطناً

فقه الحج (للصافى)، ج٣، ص: ٢٣٧

فتزوج بامها و لو بعد طلاقها ظاهراً لا شيء عليه و يجوز له ذلك.

[مسألة ٢٧] «جواز الرجوع للمحرم»

مسألة ٢٧: يجوز للمحرم مراجعة مطلقته الرجعيّة و ان كانت هى أيضاً محرمة بلا خلاف.

و لا اشكال فى ذلك لعدم دليل خلافه و لإطلاق مثل قوله تعالى «و بعولتهن احق بردهنّ» لا فرق فى ذلك بين المطلقة تبرعاً و التى رجعت ببذلها.

قال فى الجواهر: «١» (مضافاً الى خبر ابى بصير عن الصادق (عليه السلام) «المحرم يطلق و لا يتزوج» «٢» و خبر حماد ابن عثمان عنه (عليه السلام) ايضاً «سألته عن المحرم يطلق؟ قال: نعم» ٣.

اقول: فى دلالتهما تأمل بل منع لان جواز الطلاق اعم من جواز الرجوع الى المطلقة و كذا يجوز للمحرم شراء الاماء فى حال الاحرام لانه ليس من النكاح و يدل عليه كما فى الجواهر ۴ صحيح سعد بن سعد عن ابى الحسن الرضا (عليه السلام) «عن المحرم يشترى الجوارى و يبيع؟ قال: نعم» ۵ الا انه ايضاً لا يشمل ما اذا اراد به التسرى الا انه ايضاً ملحق به للاصل و ان حرم عليه المباشرة حال الاحرام بل يجوز ذلك تكليفاً و وضعاً و ان قصد المباشرة حاله لان ما هو المحرم تكليفاً العقد

---

(١)- جواهر الكلام ١٨/ ٣١۶.

(۲) ۲ و ۳ وسائل الشیعة: ب ۱۷ من ابواب تروک الاحرام ح ۱ و ۲ و تعبیره عنهما بالخبر لان فی السند الاول ابا بصیر و هو مشترک بین المرادی و الاسدی و الثانی سنده ضعیف بمحمد بن سنان فراجع.

(۳) ۴ جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۱۶.

(۴) ۵ وسائل الشیعة: ب ۱۶ من ابواب تروک الاحرام ح ۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۳۸

حال الاحرام و وطی الامة حاله لا مجرد القصد الی ذلک و امّا عدم حرمته الوضعیة ای فساد الشراء فلعدم الدلیل علی فساد العقد بذلک و ان احتمله فی التذکرة لحرمة الغرض الذی وقع العقد «۱» له کمن اشتری العنب لاتخاذه خمراً و فیه ان ذلک یوجب فساد العقد اذا شرط ذلک فی متن العقد ففرق بین بیع العنب ممن یعلم انه یشتریه لیعمل خمراً و بین بیعه بشرط ان یعمله خمراً و بالجملة تحریم وطی الامة لا یوجب تحریم شرائها لعدم استلزام شرائها وقوع الوطی المحرم علیه.

ثمّ انه هل یلحق التحلیل بالنکاح فی حال الاحرام فلا یجوز لمالک الامة اذا کان محرماً تحلیل امته للمحل فضلا عن المحرم و لا یقع التحلیل اذا کان هو محلاـ و المحلل له محرماً فیه اشکال و مقتضی الاصل الجواز و اولی بالاشکال الصورة الاولی و الله هو العالم باحکامه.

[مسألة ۲۸:] الشهادة فی حال الاحرام

مسألة ۲۸: الظاهر انه لا خلاف بین الاصحاب فی انه تحرم الشهادة للمحرم علی عقد النکاح للمحلین و المحرمین و المفترقین.

مسألة: یستفاد من الجواهر «۲» انه لا خلاف بین الاصحاب فی انه تحرم

الشهادة علی عقد النکاح للمحلین و المحرمین و المفترقین و یدل علیه مرسل ابن ابی شجرة الذی رواه الشیخ باسناده عن الحسین بن سعید «۳» عن عثمان بن عیسی «۴» عن ابن ابی

---

(۱) تذکرة الفقهاء ۷/ ۳۹۰.

(۲)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۰۱.

(۳)- الاهوازی ثقة عین صاحب المصنفات من السابعة.

(۴)- من اصحاب الاجماع ثقة کان واقفیا ثمّ رجع و استبصر من السادسة.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۳۹

شجرة «۱» عمن ذکره عن ابی عبد الله (علیه السلام) «فی المحرم یشهد علی نکاح محلین؟ قال: لا یشهد ثمّ قال: یجوز للمحرم ان یشیر بصید علی محل» «۲».

و قال: قوله (علیه السلام): «یجوز للمحرم ان یشیر بصید علی محلّ» انکار و تنبیه علی انه اذا لم یجز ذلک فکذلک لا تجوز الشهادة علی عقد المحلین و لم یرد بذلک الاخبار عن اباحته علی کل حال و رواه فی الاستبصار مثله «۳» و فی الفقیه: و قال: فی المحرم یشهد نکاح محلین الحدیث الا انه لم یذکر السند. «۴»

و مرسل ابن فضال الذی رواه الکلینی عن عدة من اصحابنا «۵» عن احمد بن محمد «۶» عن الحسن بن علی «۷» عن بعض اصحابنا عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: المحرم لا ینکح و لا یخطب و لا یشهد النکاح و ان ینکح فنکاحه باطل «۸» و رواه الشیخ باسناده الا انه لیس فیه (و لا یخطب)

و الظاهر انه کما فی الجواهر «۹» لا وجه لوسوسة بعض متأخری المتاخرین فی حرمته و کانه تبع هذا البعض بعض المعاصرین بعد ما

کان فی السند الاول عثمان بن عیسی الذی هو من اصحاب الاجماع و فی الثانی ابن الفضال الذی ذکر الکشی ان

(۱)- فی الوسائل ابن شجرة و الظاهر انه سهو و هو من الخامسة.

(۲)- تهذیب الاحکام: ۵/ ۳۱۵ ح ۱۰۸۷.

(۳)- الاستبصار: ۲/ ۱۸۸ ح ۶۳۰.

(۴)- من لا یحضره الفقیه: ۲/ ۳۶۱ ح ۲۷۰۸.

(۵)- قد ذکرنا غیر مرة ما یتعلق بقوله (عن عدة) راجع جامع الرواة، ج ۲- ص ۴۹۵.

(۶)- محمد اما ابن عیسی او ابن خالد.

(۷)- بن فضال الجلیل الثقة، و المحتمل انه کان من اصحاب الاجماع.

(۸)- الکافی: ۴/ ۳۷۲ ح ۱.

(۹)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۰۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۴۰

بعضهم ذکر مکان الحسن بن محبوب من اصحاب الاجماع الحسن بن علی بن فضال مضافاً الی قرائن اخری فلا- یضر ما فیها من الارسال و کون ابن ابی شجرة غیر معلوم الحال بصحة الاعتماد علیهما.

و امّا ما عن المدارک من قصر الحکم علی حضور العقد لاجل الشهادة فیحرم دون ما اذا اتفق حضوره لا لها «۱» ففیه: ان الشهادة الحضور و هو اعم من حضوره علیه للشهادة او لسبب آخر کما ان الظاهر انه لا- فرق فی ذلک بین کون حضوره فی المجلس بالاحداث او البقاء فیه.

ثمّ انه هل تلحق بالشهادة علی النکاح اقامة الشهادة علیه کما عن المبسوط «۲» و السرائر «۳» بل عن الریاض نسبته الی المشهور «۴» بل عن الحدائق ان ظاهر هم الاتفاق علیه «۵» فلا- یجوز للمحرم اقامة الشهادة علی العقد و ان تحملها فی حال الاحلال او لا؟ فیجوز له الشهادة علیه فی حال الاحرام؟

الاقوی هو الجواز و ذلک لعموم ادلة النهی عن کتمان الشهادة و لتوقف ثبوت

النکاح شرعاً علیها و ترتب بعض المفاسد العظمیة ان لم یثبت بخلاف ایقاعه اذ لا یتوقف علیها عندنا لوقوع العقد صحیحاً بدونها و فی الجواهر: قیل و لأنّها اخبار لا انشاء و الخبر اذا صدق و لم یستلزم ضرراً لم یحسن تحریمه، و لانها اولی بالاباحة من الرجعة التی هی ایجاد للنکاح فی الخارج «۶».

(۱)- مدارک الاحکام: ۷/ ۳۱۱.

(۲)- المبسوط: ۱/ ۳۱۷.

(۳)- السرائر: ۱/ ۵۴۷.

(۴)- ریاض المسائل: ۶/ ۲۹۶.

(۵)- الحدائق الناضرة: ۱۵/ ۳۴۷.

(۶) جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۰۲.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۴۱

أقول: العمدة فیما ذکر دلیلا علی الجواز بل وجوب اقامتها عموم آیة الکتمان و عدم وجود المخصص له و الا ففی المناقشة فی غیره

مجال واسع.

لا ـ يقال: ان العموم مخصص بما ذكر وجهاً للحرمة كالشهرة و شمول الخبرين لاقامة الشهادة و فحوى قوله (عليه السلام): «يجوز للمحرم ان يشير بصيد على محل» فانه كما يدل بالفحوى على عدم جواز الشهادة يدل على عدم جواز إقامة الشهادة عليه.

فانه يقال: اما الشهرة فقد قال فى الجواهر لم نتحققها «۱» و اما شمول الخبرين لإقامة الشهادة فممنوع لانّ شهادة العقد غير الشهادة عليه و امّا الفحوى فليس هو مثل الفحوى المستدل عليه فى الخبر فان الشهادة للعقد سيّما على مذهب مخالفينا مثل الاشارة بالصيد الذى لم يصاد و الشهادة عليه مثل الاشارة الى الصيد المصاد، فكانه صدر هذا الذيل تقية او اقناعاً للسائل الذى لعلّ كان هذا مذهبه.

و كيف كان فلا يخصص بمثل ذلك عموم الآية الكريمة، و بعد ذلك كله فقد قال فى الجواهر: الاول (اى عدم الجواز) احوط بل ربما يومئ النهى عن شهادته الى عدم اقامتها «۲» و فيه منع الايماء المذكور نعم هو احوط الا اذا استلزم تركها تضييع حق لا يثبت بغيرها.

[من محرمات الإحرام الطيب]

اشارة

حرمة الطيب فى حال الاحرام

[مسألة ۲۹ حرمة الطيب فى حال الاحرام إجماعى فى الجملة]

اشارة

مسألة ۲۹: مما هو محرم فى حال الاحرام الطيب و حرمته فى الجملة اجماعى بين المسلمين و النصوص متواترة فيه و ان اختلفوا فى انه

(۱)- جواهر الكلام: ۱۸/ ۳۰۲.

(۲)- جواهر الكلام: ۱۸/ ۳۰۲.

محرم بجميع افراده.

كما حكى عن المقنعة و جمل العلم و العمل و السرائر و المبسوط و الكافى و غيرها «۱» الا ما استثنى منه، او الحرمة مختصة بافراده الخاصة اى المسك و العنبر و الزعفران و العود و الكافور و الورس كما حكى عن الشيخ فى النهاية و ابن حمزة فى الوسيلة و عن الخلاف الاجماع على انه لا كفارة فى غيرها، او محصورة فى الخمسة من الستة المذكورة باسقاط الورس كما حكى عن الجمل و العقود و المهذب و الاصباح و الاشارة بل حكى عن الغنية نفى الخلاف عن حرمتها «۲». او مقتصرة فى اربعة المسك و العنبر و الزعفران و الورس و هو محكى عن الصدوق فى المقنع و عن التهذيب و ابن سعيد. «۳»

و كيف كان فلا يرجح هذه الاقوال بعضها على بعض الا اذا كان دليل القائل به مرجح على دليل القائل بغيره، فليس هنا الا الروايات الشريفة فاللازم ملاحظتها سنداً و دلالة حتى يظهر ما هو المرجح من الاقوال فنقول: الروايات على طوائف:

منها ما يدل على حرمة مطلق الطيب و ما فيه رائحة عطرة و ذلك مثل صحيح زرارة عن ابى جعفر (عليه السلام): «قال: من اكل زعفراناً متعمداً او طعاماً فيه طيب فعليه دم فان كان ناسياً فلا شىء عليه و يستغفر الله و يتوب اليه.» «۴».

و المرسل الذی رواه الکلینی عن حریز عمن اخبره عن ابی عبد الله (علیه السلام) «قال:

(۱)- راجع جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۱۷.

(۲)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۲۴.

(۳)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۲۴.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۴ من ابواب بقیة کفارات الاحرام ح ۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۴۳

لا یمس المحرم شیئاً من الطیب و لا الریحان و لا یتلذذ به و لا بریح طیّبة فمن ابتلی بشیء من ذلک فلیتصدق بقدر ما صنع قدر سعته» «۱».

و الصحیح الذی رواه الشیخ عن حریز عن ابی عبد الله (علیه السلام) مثله. «۲»

و الظاهر انهما واحد و انه سقط من نسخة الشیخ قوله (عمن اخبره) و ذلک کون الکافی اضبط من التهذیب مضافاً الی تقدم اصالة عدم الزیادة الجاریة فی المرسل علی اصل عدم النقیصة الجاری فی الصحیح لو لا الاصل المخالف.

و موثق حنان بن سدیر عن ابیه قال: «قلت لابی جعفر (علیه السلام): ما تقول فی الملح فیه زعفران للمحرم؟ قال: لا ینبغی للمحرم ان یأکل شیئاً فیه زعفران و لا یطعم شیئاً من الطیب». «۳» و هو و ان کان مورده الاکل الا انه یثبت به التطیب به و شمه بالقول بعدم الفصل بین الثلاثة.

و صحیح عبد الله بن سنان عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: «لا تمس ریحاناً و انت محرم و لا شیئاً فیه زعفران، و لا تَطْعَم طعاماً فیه زعفران» «۴» و لکن فی اطلاقه نظر.

و صحیح معاویة بن عمار عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: «لا تمس شیئاً من الطیب و لا من الدهن فی احرامک و اتق الطیب فی طعامک و امسک علی انفک من الرائحة الطیبة. و لا تمسک علیه من الرائحة المنتنة فانه لا ینبغی للمحرم ان یتلذذ بریح طیبة». «۵»

(۱)- الکافی: ۴/ ۳۵۳ ح ۲.

(۲)- تهذیب الاحکام: ۵/ ۲۹۷ ح ۱۰۰۷.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۱۸ من أبواب تروک الاحرام ح ۲.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۱۸ من ابواب تروک الاحرام ح ۳.

(۵)- وسائل الشیعة: ب ۱۸ من ابواب تروک الاحرام ح ۵.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۴۴

و ما رواه فی الکافی بسند فیه سهل عن النضر بن سوید عن ابی الحسن (علیه السلام): «ان المرأة المحرمة لا یمس طیباً». «۱» و لکنّه مختص بالمرأة و قاعدة الاشتراک و لو قلنا بها فی اثبات ما ثبت علی المرأة علی الرجل لا تجری فی مثل ذلک لاحتمال اختصاصها بهذا الحکم.

و نحو صحیح معاویة بن عمار السابق ما رواه ایضاً فی الوسائل عن الشیخ باسناده عنه عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: «اتق قتل الدوابّ کلها و لا تمس شیئاً من الطیب و لا من الدهن فی احرامک و اتق الطیب فی زادک و امسک علی انفک من الریح الطیبة و لا تمسک من الریح المنتنة فانه لا ینبغی للمحرم ان یتلذذ بریح طیبة فمن ابتلی بشیء من ذلک فلیعد غسله و لیتصدق بقدر ما صنع» «۲»

و هو و سابقه واحد و حملهما علی الاعم من الاستحباب و الوجوب و لبیان الآداب لیس ببعید.

و صحیح محمد بن مسلم عن احدهما علیهما السلام «فی قول الله عزّ و جل (ثمّ لیقضوا تفثهم) حفوف الرجل من الطیب». «۳» و غیر ما ذکر من الروایات.

یستفاد منها بالاطلاق حرمهٔ مطلق الطیب و ما ورد فیها فی خصوص بعض افراد الطیب مثل صحیح عبد الله بن سنان ایضاً محمول علی مجرد المثال لا الخصوصیهٔ و أما التعبیر عن النهی عنه بلا ینبغی فلا یدل علی الاستحباب بعد التعبیر به عن النهی عن زعفران المحرم بالاجماع بلا ینبغی فی موثق حنان و کیف کان

---

(۱)- الکافی: ۴/ ۳۴۴ ح ۲.

(۲)- وسائل الشیعهٔ: ب ۱۸ من ابواب تروک الاحرام ح ۹ و تهذیب الاحکام: ۵/ ۲۹۶ ح ۱۰۰۶.

(۳)- وسائل الشیعهٔ: ب ۱۸ من ابواب تروک الاحرام ح ۱۳.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۴۵

فاطلاق هذه الاخبار یشمل کل ما هو من افراد الطیب و ان وجد فی الاعصار المتاخرهٔ عن عصور هم (علیهم السلام).

و لکن هنا روایات مقیدهٔ او مخصصهٔ لتلک الاطلاقات او العمومات

منها صحیح معاویهٔ بن عمّار عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: «لا تمس شیئاً من الطیب و انت محرم و لا من الدهن و اتق الطیب، و امسک علی انفک من الریح الطیبهٔ و لا تمسک علیه من الریح المنتنهٔ فانه لا ینبغی للمحرم ان یتلذذ بریح طیبهٔ، و اتق الطیب فی زادک فمن ابتلی بشیء من ذلک فلیعد غسله و لیتصدق بصدقهٔ بقدر ما صنع، و انّما یحرم علیک من الطیب اربعهٔ اشیاء المسک و العنبر و الورس و الزعفران غیر انه یکره للمحرم الادهان الطیبهٔ الا المضطرّ الی الزیت او شبهه یتداوی به» «۱».

و منها خبر ابراهیم النخعی عن معاویهٔ بن عمار ایضاً عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: «انّما یحرم علیک من الطیب اربعهٔ اشیاء المسک و العنبر و الورس و الزعفران غیر انه یکره للمحرم الادهان الطیبهٔ الریح» «۲».

و منها صحیح ابن ابی یعفور عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: «الطیب: المسک و العنبر و الزعفران و العود» «۳»

و صحیح عبد الغفار قال: «سمعت ابا عبد الله (علیه السلام) یقول: الطیب: المسک و العنبر و الزعفران و الورس» «۴».

---

(۱)- تهذیب الاحکام: ۵/ ۳۰۵ ح ۱۰۳۹ و وسائل الشیعهٔ: ب ۱۸ من ابواب تروک الاحرام ح ۷..

(۲)- تهذیب الاحکام/ ۲۹۹ ح ۱۰۱۳ و وسائل الشیعهٔ: ب ۱۸ من ابواب تروک الاحرام ح ۱۴.

(۳)- تهذیب الاحکام/ ۲۹۹ ح ۱۰۱۴ و وسائل الشیعهٔ: ب ۱۸ من ابواب تروک الاحرام ح ۱۵.

(۴)- تهذیب الاحکام: ۵/ ۲۹۹ ح ۱۰۱۵ و وسائل الشیعهٔ ب ۱۸ من ابواب تروک الاحرام

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۴۶

و علی هذه الاخبار المصرحهٔ بحصر ما حرم من الطیب فی افراد خاصهٔ تقید الاخبار المطلقهٔ و ما وقع فی الاخبار المقیدهٔ مما ظاهره وقوع الاختلاف فیها فانها قد دلت علی حصر هذه الافراد فی اربعهٔ اجناس من الطیب و لکن بعضها مشتمل علی ذکر العود من الاربعهٔ و هو صحیح ابن ابی یعفور و بعضها مشتمل علی ذکر الورس دون العود و هو صحیح ابن عمار و صحیح عبد الغفار الا انه یمکن رفع هذا الاختلاف بحمل ظاهر ما فیه الورس فی نفی العود بصراحهٔ ما فیه ذلک و ظاهر ما فیه العود فی نفی الورس بصراحهٔ ما یدل علی تحریم الورس

و بعبارهٔ اخری: مقتضی ما فیه الورس اختصاص المنع بالثلاثهٔ و به و مقتضی ما فیه العود اختصاص المنع ایضاً بالثلاثهٔ و بالعود و مفهوم الاول نفی حرمهٔ العود و مفهوم الثانی جواز الورس فیرفع الید عن مفهوم کل منهما و یؤخذ بمنطوق کل منهما و هو حرمهٔ

الورس و العود فتقیّد الروایات المطلقة بالخمسة
و بعبارة اخری ما فیه الورس صریح فی اثبات حرمته و ظاهر فی نفی غیره عوداً کان او غیره و ما فیه العود ایضاً صریح فی اثبات حرمته و نفی حرمة غیره ورساً کان او غیره فیرفع الید عن ظاهر کل منهما فی نفی غیر العود ای الورس و غیر الورس ای العود بنص کل منهما فی اثبات حرمة العود و حرمة الورس.
تخلیص من جمیع ذلک حصر ما هو المحرم من انواع الطیب فی الخمسة بل
الستة بزیادة الکافور علیها لفحوی ما یدل علی منع المیت المحرم منه «۱» فالحی اولی و یمکن ان یکون الحصر المذکور فی الروایات فیما عدا الکافور لعدم کون استعمال الاحیاء له متعارفاً و فی الجواهر انه یجوز کون ترک العود فی نصوص الاربعة

ح ۱۶.
(۱)- وسائل الشیعة: ب ۱۳ من ابواب غسل المیت.

لاختصاصه غالباً بالتجمیر و کونها مما یستعمل لنفسه و قال: (و بما ذکرنا ظهر لک حجة القول بالستة و الخمسة و الاربعة) «۱».
و بعد ذلک کله فی النفس شیء کانها لا تجتری بالفتوی باختصاص التحریم بالاربعة المذکورة أو الخمسة او الستة.
و ربما یقال: بأن الامر اذا انتهی الی التصرف فی دلیل الاربعة بصرفه عن ظاهره بالنسبة الی الکافور و العود حتی یکون الحصر مجازاً بالنسبة الی الاربعة لیس الالتزام بذلک اولی من القول بالعموم و کون التحریم فی الاربعة اغلظ او اختصاصها بالکفارة.
و بعبارة اخری: یدور الامر بین استعمال اداة الحصر فی الاربعة مجازاً و تخصیص عموم ما یدل علی حرمة مطلق الطیب بالاربعة او الخمسة او الستة و بین صرف ظاهر الدلیل عن دلالته علی اختصاص الحرمة بالاربعة الی کون المراد عنه اغلظ الافراد او ما یوجب الکفارة و تخصیص العموم و ان کان الاولی من القول بالمجاز کاستعمال ما یدل علی الکل و الجمیع فی البعض اذا وقع التعارض بینهما الا ان ذلک اذا دار الامر بینهما و لا یلزم المجاز ان خصصنا العموم و فی المقام لا بد من ارتکاب المجاز سواء خصصنا العموم ام لم نخصصه فان خصصنا العموم بما یدل علی الاربعة یجب ان نرتکب المجاز فی دلالته علی الحصر و انه اعم من العود و الکافور و ان لم نخصصه یجب ان نقول بالمجاز بحمل ما یدل علی الاربعة لا- علی اختصاص التحریم بها بل علی ما هو الاغلظ من انواع الطیب او علی ما فیه الکفارة منها و لا ریب فی ان حمله علی المجاز الموافق للعموم ای اغلظ الافراد اولی من المجاز

(۱)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۲۵.

الموافق لتخصیص العموم.
و عمدة ما یوجب هنا وهن تقید المطلقات او العمومات بهذه الروایات هی کثرة تلک النصوص الدالة علی حرمة مطلق الطیب و ما ورد من الدعاء عند الاحرام مثل: احرم لک شعری و بشری.. من النساء و الثیاب و الطیب و بعد کون ذلک مقصوراً بتلک الاربعة او الخمسة او الستّة و جواز الطیب بغیرها من جمیع افراد الطیب اذ کانه یکون من اخراج الاکثر المستهجن عن تحت العام
و لذلک کله لا یجوز ترک الاحتیاط بالاجتناب عن کل ما یصدق علیه الطیب و ان کان من العطور المتعارفة التطیب بها فی زماننا و الله هو العالم.
ثمّ انهم قد استثنوا من الطیب خلوق الکعبة و هو ضرب من الطیب عن النهایة لابن الاثیر انه طیب معروف مرکب من الزعفران و غیره من انواع الطیب و تغلب علیه الحمرة و الصفرة و ذلک لما فی الاخبار من عدم الباس به ففی صحیح حماد بن عثمان: «انه سأل مولانا

الصادق (علیه السلام) عن خلوق الکعبة و خلوق القبر یکون فی ثوب الاحرام قال: لا بأس بهما هما طهوران» «۱»
و فی صحیح ابن سنان أنه سأل (علیه السلام) ایضاً «عن خلوق الکعبة یصیب ثوب المحرم؟ قال لا بأس و لا یغسله فانه طهور» «۲».
و فی صحیح یعقوب بن شعیب: «سأله (علیه السلام) عن (المحرم یصیب ثیابه الزعفران من الکعبة؟ قال: لا یضرّه و لا یغسله» «۳».

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۲۱ من ابواب تروک الاحرام ح ۱.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۲۱ من ابواب تروک الاحرام ح ۲.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۲۱ من ابواب تروک الاحرام ح ۳.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۴۹

فهل الحکم بالجواز مختص بالخلوق و ما یتطیب به بنفسه او یشمل مثل التجمیر؟ مقتضی الاقتصار علی النص الاول و مقتضی ما لعله یستفاد من مناسبة الحکم و الموضوع ان الحکم بالجواز لیس لخصوصیة کامنة فی الخلوق بل لأمر یشترک فیه هو و غیره مثل التجمیر کعسر التجنب عمّا تتطیب به الکعبة او منافاة القبض علی الانف لاحترامها و الاقرب بالنظر هذا.
و استثنی ایضاً من حرمة شم الطیب شم الرائحة الطیبة فی سوق العطارین الذی کان بین الصفا و المروة و یدل علیه صحیح هشام بن الحکم عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: «سمعته یقول: لا بأس بالریح الطیبة فیما بین الصفا و المروة من ریح العطارین و لا یمسک علی انفه» «۱» اذاً لا- ریب فی الحکم الا- انه فی زماننا لم یبق له موضوع فلا- نقول به اذا ابتلی المحرم بالطیب بین الصفا و المروة فی زماننا فلا یترک الاحتیاط بالامساک علی انفه.

و هنا فرعان:

احدهما: انه لو استهلک الطیب المحرم

مثل الزعفران فی شیء علی وجه لا یشم منه رائحته و لا یری لونه فضلا عن عینه فالظاهر جواز استعمال ذلک الشیء لعدم صدق استعمال الطیب عرفاً علیه فمقتضی الاصل عدم حرمته و یؤید ذلک بصحیح عمران الحلبی قال: «سئل ابو عبد الله (علیه السلام) عن المحرم یکون به الجرح فیتداوی بدواء فیه زعفران؟ قال: ان کان الغالب علی الدواء فلا و ان کانت الأدویة الغالبة علیه فلا باس» «۲» فان القدر المتیقن منه هو الصورة المذکورة.

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۲۰ من ابواب تروک الاحرام ح ۱.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۶۹ من ابواب تروک الاحرام ح ۳.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۵۰

و ثانیهما: انه اذا بقی الطیب مدة من الزمان زال به ریحه هل یجوز للمحرم استعماله بالاکل مثلا ام لا؟

الظاهر انه یجوز ذلک نعم فی مثل الزعفران الذی یطلب منه اللون و الریح اذا بقی لونه مقتضی الاصل بقاء الحرمة و الله هو العالم.

[مسألة ۳۰] «وجوب الامساک علی الانف من الرائحة الطیبة»

مسألة ۳۰: الاحوط وجوب الامساک علی الانف من الرائحة الطیبة.

لما فی الاخبار من الامر به کقوله (علیه السلام) فی صحیح معاویة بن عمّار: و امسک علی انفک من الریح الطیبة «۱».

و فی صحیح ابن بزیع قال: «رأیت ابا الحسن (علیه السلام) کُشف بین یدیه طیب لینظر الیه و هو محرم فامسک بیده علی انفه بثوبه من رائحته» «۲» و ظاهر قوله (علیه السلام) «و امسک علی انفک» و ان کان الامر به وجوباً الا انه حیث ورد فی ما روی عن معاویة بن عمار فی روایات بعضها متضمن لحصر المحرمات فی الاربع «۳» یمکن منع دلالته علی الوجوب فیحمل علی الاستحباب فانه اذا کان المحرم من الطیب هذه الاربعة و یجوز شم غیرها کیف یجب الامساک علی الانف من کل رائحة طیبة مطلقاً؟

و أما صحیح ابن بزیع فهو مشتمل علی فعل الامام (علیه السلام) لا یدل الا علی رجحان ما فعله لا خصوص الوجوب.

اللهم الا ان یتمسک بصحیح الحلبی و محمد بن مسلم عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۱۸ من ابواب تروک الاحرام ح ۹.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۱۸ من ابواب تروک الاحرام ح ۱.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۱۸ من ابواب تروک الاحرام ح ۱۴.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۵۱

«المحرم یمسک علی انفه من الریح الطیبة و لا یمسک علی انفه من الریح الخبیثة» «۱» و ظاهره الوجوب فلا یجوز ترک الاحتیاط بل الظاهر الوجوب، نعم لا یجب الامساک من روائح المأکولات کالتفاح و غیره و الله هو العالم.

[مسألة ۳۱ لا یجوز للمحرم ان یمسک علی انفه من الروائح الکریهة]

مسألة ۳۱: لا یجوز للمحرم ان یمسک علی انفه من الروائح الکریهة

لقوله (علیه السلام) فی صحیح معاویة بن عمار: «و لا تمسک علیها من الریح المنتنة» «۲» و فی صحیح الحلبی و محمد بن مسلم: «و لا یمسک علی انفه من الریح الخبیثة» «۳» و فی صحیح ابن سنان عن ابی عبد الله (علیه السلام): «المحرم اذا مرّ علی جیفة فلا یمسک علی انفه» «۴».

[مسألة ۳۲] من اکل زعفرانا او طعاما فیه طیب

مسألة ۳۲- لا کلام فی ان من اکل متعمدا زعفرانا او طعاما فیه طیب و هو محرم یجب علیه کفارة دم شاة.

یدل علیه من النصوص صحیح زرارة قال: «سمعت ابا جعفر علیه السّلام یقول: من نتف ابطه او قلّم او حلق رأسه او لبس ثوبا لا ینبغی له لبسه، او اکل طعاما لا ینبغی له اکله و هو محرم ففعل ذلک ناسیا او جاهلا فلیس علیه شیء و من فعله متعمدا فعلیه شاة». «۵»

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۲۴ من ابواب تروک الاحرام ح ۱.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۱۸ من ابواب تروک الاحرام ح ۹.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۲۴ من ابواب تروک الاحرام ح ۱.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۲۴ من ابواب بروک الاحرام ح ۳.

(۵)- وسائل الشیعة: ب ۲۴ من ابواب تروک الاحرام ح ۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۵۲

و ایضا صحیح زرارة عنه علیه السّلام قال: «من اکل زعفرانا متعمدا او طعاما فیه طیب فعلیه دم، فان کان ناسیا فلا شیء علیه و یستغفر اللّه و یتوب الیه» «۱».

و هل الحکم- ای وجوب الدم- مختص بأکل ما فیه الطیب او عام یشمل استعماله مطلقا قال فی الجواهر: (فمن تطیب) ای استعمال الطیب (کان علیه دم شاة سواء استعمله صبغا) بالکسر ای اداما و بالفتح (او اطلاء ابتداء او استدامة) بأن کان مستعملا له قبل الاحرام ثمّ احرم (او بخورا) ای تبخیرا (او فی الطعام) بلا خلاف اجده فیه بل عن المنتهی الاجماع علیه بل زاد فی محکی التحریر سواء استعمله فی عضو کامل او بعضه) «۲».

و الذی ینبغی ان یقال: انه و ان کان المشهور بل ادعی عدم الخلاف و الاجماع علیه ان استعمال الطیب مطلقا اکلا و شمّا و دلکا یوجب کفارة شاة و لکن لا دلیل علیه من الروایات بل ما فیها یدل علی اختصاص ذلک بالاکل، اللهم الا ان یدعی ان ذکر الاکل فی الروایات کان من باب المثال و ذکر احد المصادیق، و الاصحاب انما افتوا بالعموم لانهم فهموا ذلک من الروایات اخذوا ذلک خلفا عن سلف و لکن لا یطمئن النفس بذلک و ان کان ینبغی مراعاة الاحتیاط کما هو الشأن فی جمیع الشبهات التحریمیة.

ثمّ لا یخفی علیک ان هنا روایات ظاهرها العموم و لکن اکثرها ورد فی مورد النسیان و الابتلاء و الجهل و بعضها ضعیف من حیث السند او الدلالة او منهما، فراجع الیها ان شئت و اللّه هو العالم.

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۳ من أبواب بقیة کفارات الاحرام ح ۱.

(۲)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۳۹۵.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۵۳

[من محرمات الإحرام لبس المخیط]

[مسألة ۳۳ قول العلامة فی لبس المخیط]

لبس المخیط فی حال الاحرام

مسألة ۳۳: قال العلامة رفع مقامه: یحرم علی المحرم الرجل لبس الثیاب المخیطة عند علماء الامصار قال ابن المنذر: اجمع اهل العلم علی ان المحرم ممنوع من لبس القمیص و العمامة و السراویل و الخف و البرنس.

ثمّ ذکر ما یدل علی ما ذکره ابن المنذر من طرق العامة و من طریق الخاصة قول الصادق (علیه السلام): «لا تلبس و انت ترید الاحرام ثوباً تزره و لا تدرعه و لا تلبس سراویل الا ان لا یکون لک ازار و لا الخفین الا ان لا یکون لک نعلان» «۱»

و حیث ان ظاهر ما استدل به اخص من مطلق المخیط صار فی مقام الاستدلال له، قال: (و قد الحق اهل العلم بما نص النّبی (علیه السلام) علیه ما فی معناه قال: فالجبّة و الدراعة و شبههما ملحق بالقمیص و التبان و الران و شبههما ملحق بالسراویل، و القلنسوة و شبهها مساو للبرنس و الساعدان و القفّازان و شبههما مساویة للخفین اذا عرفت هذا فیحرم لبس الثیاب المخیطة و غیرها اذا شابهها کالدرع المنسوج و المعقود کجبّة اللبد و الملصق بعضه ببعض حملا علی المخیط لمشابهته ایّاه فی المعنی من الترفه و التنعم. «۲»

اقول: کانه تمسک بمفهوم المساواة و استظهار العرف بمناسبة الحکم و الموضوع عدم خصوصیة ما ذکر فی الروایات من الثیاب و کون غیر ما ذکر فی الروایات من ثیاب الرأس و سائر الاعضاء کما ذکر.

---

(۱)- تذکرة الفقهاء: ۷/ ۲۹۵ و ۲۹۷.

(۲)- تذکرة الفقهاء: ۷/ ۲۹۶.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۵۴

و هذا موافق لفتوی غیره من اکابر الاصحاب کالسید فی جمل العلم و العمل «۱» و ابی الصلاح فی الکافی «۲» و الشیخ فی النهایة «۳» و الاقتصاد «۴» و المبسوط «۵» و القاضی فی المهذب «۶» و الدیلمی فی المراسم «۷» و ابن زهرة فی الغنیة «۸» بل هو کما ادعاه العلامة قول علماء الامصار الا ان اجماعهم علی ذلک لا یثبت به عموم الحکم و شموله لمطلق المخیط لان من الممکن کون اتّفاقهم علی ذلک بالاجتهاد و استظهارهم من الروایات التی یمرّ علیک انشاء الله تعالی.

و هل یمکن النظر فی استدلال العلامة بما ذکره صاحب الوسائل فقال: (یفهم من بعض الاحادیث السابقة و الآتیة الاذن فی لبس جملة من اقسام المخیط کالسراویل مع عدم الازار و الخفین مع عدم النعلین و لبس القبا مقلوباً کما یأتی و کذا الطیلسان مع عدم الکفارة و غیر ذلک و لا یفهم تحریم لبس المخیط عموماً اصلا و قد ورد الاذن فی لبس المحرم الرداء و الازار بل الامر بهما من غیر تقیید بکونهما غیر

مخیطین و تخصیص العام بغیر مخصص و تقیید المطلق بغیر مقید لا یجوز فانهما کثیراً یکونان مخیطین فی الوسط او فی الاطراف او مرفوین او مرقوعین و لم یرد النهی عن ذلک و کان الحکم بتحریم لبس المخیط من استنباطات العامة فانهم کثیراً ما

---

(۱)- الینابیع: ۷/ ۱۰۵.

(۲)- الکافی/ ۲۰۳.

(۳)- النهایة/ ۲۱۷.

(۴)- الاقتصاد/ ۳۰۱.

(۵)- المبسوط: ۱/ ۳۱۷.

(۶)- المهذب: ۱/ ۲۱۲.

(۷)- المراسم/ ۱۰۶.

(۸)- الغنیة/ ۱۵۹.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۵۵

یستنبطون القواعد الکلیة من الصور الجزئیة عملا بالقیاس و مجال المقام هنا واسع لکن فتوی جمع من المتأخرین و دعواهم للاجماع مع موافقة الاحتیاط تقتضی تعین العمل و الاغماض عن ضعف الدلیل. «۱»

اقول: یمکن ان یقال: ان المخیط تارة یقال و یراد منه اللباس الذی لا تتحصل هیئته الخاصة الا بالخیاطة سواء کان اجزائها مخیطة او غیر مخیطة فعلی هذا دعوی کون اللباس المذکور مطلقا و ان کان غیر ما هو المذکور فی الروایات موضوعاً لحکم الحرمة وجیهة جداً بل دعوی کون الموضوع ما یکون بهیئة الالبسة المخیطة و ان لم یکن مخیطاً قویة ایضاً و هذا لیس تحریم المخیط مطلقاً حتی یقال بان تحریمه المطلق خلاف اطلاق ادلة لبس الازار و الرداء فانهما کثیراً ما یکونان مخیطین فی الوسط او فی الاطراف او مرفوین او مرقوعین فان علی هذا البناء لیس الازار و لا الرداء من اللباس الموضوع لحکم التحریم فلا باس بکونهما مخیطاً علی النحو الذی ذکره.

و أمّا ان یقال: ان المخیط المحرم لبسه مطلق اللباس و ان لم یکن من الالبسة المتعارفة التی تتحصل بدون الخیاطة کالإزار و الرداء فیقال: یمنع اطلاق ما یدل علی جواز لبس الازار و الرداء و شموله للمخیط منها لان الروایات المستفادة منها حرمة المخیط قرینة علی

عدم ارادة الاطلاق منه.

فان قلت: لم لم نجعل روایات الازار و الرداء قرینة علی عدم ارادة الاطلاق

من روایات اللباس؟

قلت: ان الظاهر من الحکم بجواز لبس الازار و الرداء انه لعدم کونهما من المخیط و کونهما کذلک یکون من الکر علی ما فرّ و لو اغمضنا عن ذلک تکون النسبة

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۳۶ من ابواب تروک الاحرام ح ۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۵۶

بین روایات حرمة المخیط و روایات لبس الازار و الرداء العموم من وجه و یقع التعارض بینهما فی الازار و الرداء المخیطین و بعد سقوطهما بالتعارض مقتضی الاصل جواز الارتداء و الاتزار بهما و یکون النتیجة کما ذکره عدم تحریم لبس المخیط مطلقاً و لو لم یکن من الثیاب المذکورة و ما یشابهها فیجوز الارتداء بالازار و الرداء المرفوعین.

هذا: و لیعلم ان ما ذکرناه هل مبنی علی کون معقد الاتفاق و الاجماع و ما یستفاد من الروایات بحمل ما ذکر فیها علی المثال، کل ثوب وقع فیه الخیاطة و لو لاجل ترقیعه فلا یجوز الارتداء و الاتزار بالمرقوع بالخیاطة او ان المستفاد من کلمات الفقهاء ان المحرم من الثیاب ما لا تتحصل بالهیئة الخاصة الا بالخیاطة مثل الثیاب المذکورة فلا یشمل مثل الازار و الرداء دون ما یکون من الاثواب المخیطة بصورة خاصة و ان لم یکن من الانواع المذکورة و دون ما لا یکون مخیطاً و لکن صنع کالالبسة المذکورة فانها تشملها الروایات بحمل ما ذکر فیها علی المثال و قد تحصل مما ذکر ان الظاهر هو الثانی.

هذا و لکن یظهر من بعض المعاصرین ان الکلام واقع فی ان المحرم من اللباس هو مطلق اللباس المخیط سواء کان من انواع ما ذکر فی الروایات و علی هیئتها او لم یکن منها و علی هیئتها کما اذا لبس ثوباً خاصاً تحت ثیابه لاجل جذب العرق و لم یکن مزروراً و لم یکن له کم؟ او ان الممنوع خصوص هذه العناوین الخاصة و ما یمکن ان یلحق بها عند العرف؟ و علی هذا الازار و الرداء خارجان عن البحث کانا

مخیطین او غیر مخیطین.

ثمّ قوّی ان الممنوع لبس هذه العناوین الخاصة مخیطة کانت ام لا فاذا لم یصدق احد هذه العناوین علی الثوب لا بأس بلبسه و ان کان مخیطاً خصوصاً اذا

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۵۷

کانت الخیاطة قلیلة فالحکم بحرمة لبس المخیط علی الاطلاق مبنی علی الاحتیاط و أمّا غیر المخیط فان صدق علیه احد هذه العناوین فلا یجوز لبسه ایضاً کالملبد او کالمنسوج الذی لا خیاطة فیه و أمّا اذا لم یصدق علیه احد العناوین المذکورة فلا مانع من لبسه لعدم صدق القمیص او القباء علیه و لعدم کونه مخیطاً علی الفرض فالمدار فی التحریم بصدق احد هذه العناوین و ان لم یکن مخیطاً و حاصل ذلک الغاء قید المخیطیة و کون المدار علی صدق هذه العناوین و من الواضح انه لا یصدق علی الازار و الرداء هذه العناوین کانا مخیطین او غیر مخیطین.

و الظاهر ان ما جعله مورداً للبحث و الکلام غیر ما یستفاد من کلام شیخنا الحرّ قدس سره فانه ردّ فی کلامه من یقول بعدم کون الازار و الرداء مخیطین و لعلّه کان مقتصراً فی الحکم بالحرمة علی خصوص ما فی الروایات و أمّا ما یشابهه من الالبسة غیر المخیطة و مطلق المخیط فلا یشمله الحکم و أمّا المعاصر الاجل فهو یقول بشمول الحکم لما یشابه ما ذکر فی الروایات و ان لم یکن مخیطاً و عدم شموله لغیر ما یشابه المذکورات و ان کان لباساً مخیطاً.

و کیف کـان و بعـد ذلـک کله مـا هو العمـدة الرجوع الی الروایـات و التأمـل فی مقـدار دلالتها منطوقاً و مفهوماً و الله هو الهادی الی الصواب.

فمنها صـحیح معاویة بن عمّار عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: «لا تلبس ثوباً له ازرار «۱» و انت محرم الا ان تنکسه و لا ثوباً تدرعه و لا سراویل الا ان لا یکون لک

---

(۱)- فی النهایة فی صفة خاتم النبوة: الزرّ واحد الازرار التی تشد بها الکال و الستور علی ما یکون فی حجلة العروس ... و فی حدیث ابی ذر قال: یصف علیا و انه لعالم الارض وزرها الذی تسکن الیه ای قوامها و اصله الخ.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۵۸

ازار و لا خفین الا ان لا یکون لک نعلان» «۱»

و هـذا یـدل علی عدم جواز لبس المذکورات و اطلاقه یشـمل ما لم یکن منها مخیطاً کما یمکن دعوی الحاق ما یشابهها من الاثواب الیها و لا دلالـة له علی حرمـة لبس المخیط غیرها و غیر ما یشابهها. اللّهم الا ان یـدّعی انصـراف اطلاقه الی ما یکون من المـذکورات مخیطاً و ان ما هو الموضوع للحکم المخیط مطلقاً و لا تخلو من المجازفـة. مضافاً الی انه یدل علی جواز لبس ماله الازرار منکوساً فی غیر حال الضرورة مطلقاً و ان کان مخیطاً

و أمّا الروایـة الثانیـة التی اخرجها فی الوسائل فی هـذا الباب فاحتمال کونه و الاولی واحـدة قوی جـدّاً و شاهـد علی جواز نقل الروایة بالمضـمون و إلیک لفظه علی ما رواه عن الشـیخ فی التهذیب باسناده عن صفوان بن یحیی عن معاویة بن عمار عن ابی عبد الله (علیه السـلام) قال: «لا تلبس و انت ترید الاحرام ثوباً تزره و لا تدرعه و لا تلبس سراویل الا ان لا یکون لک ازار و لا خفین الا ان لا یکون لک نعلان» «۲». و لیس فیه «الا ان تنکسه»

و ظاهرهما جواز الثوب الـذی له ازرار منکوساً و ان کان له ثوب غیره اللهم الّا ان یقال الظاهر انّه لمکان الضـرورة و عدم ما یرتدی به مضافاً الی التصریح بذلک

فی صـحیح الحلبی عن ابی عبد الله (علیه السـلام): «قال اذا اضـطر المحرم الی القباء و لم یجد ثوباً غیره فلیلبسه مقلوباً و لا یدخل یدیه فی یدی القباء» «۳»

و منها صحیح زرارة عن احدهما علیهما السلام قال: «سألته عمّا یکره

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۳۵ من ابواب تروک الاحرام ح ۱ و ۲ و اخرجه أیضاً فی ب ۳۶ ح ۱.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۳۵ من ابواب تروک الاحرام ح ۲. و التهذیب ۵/ ۶۹ ح ۲۲۷.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۴۴ من ابواب تروک الاحرام ح ۱ و تهذیب الاحکام: ۵/ ۷۰ ح ۲۲۸.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۵۹

للمحرم ان یلبسه فقـال: یلبس کل ثوب الا ثوباً واحـداً یتـدرعه «(علی ما فی الفقیه و فی الوسائل اسـقط قوله (واحـداً) «۱» و هذا ایضاً ظـاهر فی ان لبس کـل ثوب جائز الا ما یکون مثل الـدرع و لعله یشـمل کل ما یکون کالـدرع مثل القمیص و کل ما کان ذی الکم و السراویل و ان لم یکن مخیطاً.

و منها صحیح الحلبی عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: فی المحرم یلبس الطیلسان المزرور فقال: نعم فی کتاب علی (علیه السلام) لا تلبس طیلساناً حتی تنزع ازراره و قال: انّما کره ذلک مخافة ان یزره الجاهل فامّا الفقیه فلا باس بان یلبسه» «۲».

و فی صـحیح یعقوب بن شعیب «سألت ابا عبد الله (علیه السلام) عن المحرم یلبس الطیلسان المزرور؟ قال: نعم و فی کتاب علی (علیه

السلام): لا تلبس طیلساناً حتی تنزع ازراره و حدثنی ابی انه انّما کره ذلک مخافة ان یزره الجاهل علیه» «۳».

و هذان الصحیحان کما تری یدلان علی کون المانع الارتداع و الزر لا کون اللباس مخیطاً و هذا ظاهر روایة معاویة بن عمار بروایة الشیخ علیه الرحمة نعم روایته الاولی تدل علی کون المانع وجود الازرار.

و مما یشعر الی اشتراط لباس المحرم بعض الشروط خبری علی بن ابی حمزة عن ابی عبد الله (علیه السلام) و سهل عن احمد بن محمد عن العلاء بن رزین عن محمد بن مسلم عن ابی جعفر (علیه السلام) «۴» الدالان علی اعادة المحرم غسله ان لبس القمیص قبل ان یحرم

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۳۶ من ابواب تروک الاحرام ح ۵ و من لا یحضره الفقیه: ۲/ ۳۴۱ ح ۲۶۱۸.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۳۶ من ابواب تروک الاحرام ح ۳ و الکافی: ۴/ ۳۴۰ ح ۸.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۳۶ من ابواب تروک الاحرام ح ۲. و الکافی: ۴/ ۳۴۰/ ۷.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۱۱ من ابواب الاحرام ح ۱ و ۲. و الکافی: ۴/ ۳۲۸ و ۳۲۹ ح ۴ و ۸.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۶۰

او ان یلبی و ما یدل فی الجملة علی ذلک ما یدل علی تجرید الصبیان للاحرام «۱» و ما یقال عند الاحرام کأحرم لک شعری و ... من النساء و الثیاب «۲» و غیر ذلک کما ورد فی حکم لباس النساء «۳».

و بعد ذلک کله لیس فی هذه الاخبار ما کان ظاهراً فی المنع عن المخیط.

اللهم الا ان یقال: ان قوله عند الاحرام احرم لک من الثیاب بالاطلاق یدل علی الاحرام من کل افراد الثیاب التی المتعارف منها الثیاب المخیطة.

و لکن قد علم مما ذکر أن ذلک لا یشمل مثل الازار و الرداء المخیطین.

و مع ذلک کله مقتضی کل ما ذکرنا اولا- حرمة المذکورات فی الروایات و ان لم تکن مخیطة، و ثانیاً حرمة غیرها من الالبسة المشابهة لها و ما یصدق علیه اللباس و ان لم یکن التلبس به تدرعاً احتیاطاً بل لا یترک الاحتیاط فی الازار و الرداء فلا یکونا مخیطین و الله هو العالم باحکامه و استغفر الله و اعوذ به من القول بغیر العلم و التسرع فی مقام الفتوی و هو الغفور الرحیم.

تنبیه: صرح فی الجواهر: انه لم یجد فی شیء مما وصل الینا من النصوص

الموجودة فی الکتب الاربعة و غیرها ما یدل علی المنع من لبس المخیط بهذا العنوان قال: کما اعترف به غیر واحد حتی الشهید فی الدروس «۴» حیث قال: لم اقف الی الآن علی روایة بتحریم عین المخیط انما نهی عن القمیص و القباء و السراویل «... ۵»

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۱۷ من ابواب اقسام الحج.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۱۶ من ابواب الاحرام ح ۱ و ۲.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۳۳ من ابواب الاحرام.

(۴)- الدروس الشرعیة: ۱/ ۳۸۵.

(۵)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۳۵.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۶۱

و لذلک صار بعض الاعلام من المعاصرین بعد ما حکی عن الدروس لبیان ما یمکن به الاستدلال لحرمة المخیط بما ذکر فی تقریرات بحثه «۱».

و لکن قد جاءنا احد الفضلاء المشارکین فی البحث ایدهم الله تعالی بخبر عن مستدرک الوسائل عن دعائم الاسلام و إلیک ما فی المستدرک دعائم الاسلام روینا عن علی بن ابی طالب و محمد بن علی بن الحسین و جعفر بن محمد (علیهم السلام): «ان المحرم ممنوع من الصید و الجماع و الطیب و لبس الثیاب المخیطة» «۲».

اخرجه العلامة المجلسی فی البحار باللفظ المذکور مع زیادة مشتملة علی احکام اخر، و یظهر مما فی ذیل الحدیث ان السند فی الاصل هکذا: روینا عن علی بن ابی طالب و الحسن و الحسین و علی بن الحسین و محمد بن علی بن الحسین و جعفر بن محمد صلوات الله علیهم «۳» و الحدیث ضعیف بالارسال.

و فی المستدرک خبر آخر اخرجه بعد الخبر المذکور و هو ایضاً عن دعائم الاسلام مرسلا (عن جعفر بن محمد (علیهما السلام) «انه نهی ان یتطیب من اراد الاحرام الی

ان قال- و ان یمس المحرم طیباً «۴» او یلبس قمیصاً او سراویل او عمامة او قلنسوة او خفاً او جورباً او قفازاً او برقعاً او ثوباً مخیطاً ما کان» «۵»

و کیف کان فالخبران یدلان علی المنع من الثیاب المخیطة الملصق بعضها ببعض بالخیاطة و لعلهما یشملان الرداء و الازار الا ان العلة فیهما ضعف سندهما بالارسال

---

(۱)- المعتمد: ۴/ ۱۳۲.

(۲)- مستدرک الوسائل: ب ۲۶ من ابواب تروک الاحرام ح ۱.

(۳)- بحار الانوار: ۹۶ کتاب الحج و العمرة ب ۲۸ ح ۲۲.

(۴)- فی المصدر (و لا) و کذا فی الموارد التی تلیها.

(۵)- مستدرک الوسائل: ب ۲۶ من ابواب تروک الاحرام ح ۲.

و لکنها یؤیدان ما اخترناه من لزوم الاحتیاط و اللّه هو العالم.

[مسألة ۳۴] «جواز شد العمامة و المنطقة و الهمیان و امثالها»

مسألة ۳۴: یجوز شد العمامة و المنطقة و الهمیان علی الاظهر و لبس الفتق بند علی القول بقصر ما یحرم من المخیط علی المحرم علی ما هو المذکور فی روایات الباب المعتبرة و ما یلحق به مما یشابهه لعدم کونها منه للاصل و الدلیل فی الهمیان و المنطقة نعم یأتی الکلام فیما ورد فی العمامة

و یمکن ان یقال: ان الدلیل علی حرمة مطلق اللباس اذا کان الاجماع فالمتیقن منه هو الالبسة المتعارفة المعتاد لبسها و لا یشمل مثل الفتق بند و المنطقة و الهمیان و العمامة.

و أما علی القول بلبس مطلق المخیط فالقول بان المراد منه اللباس الذی یلصق بعضه ببعض و یکون من الالبسة المتعارفة قویّ جداً و علی القول بشموله لمثل المنطقة و الهمیان و الفتق بند فلا بد من استثناءها بالدلیل

فنقول: اما الهمیان و المنطقة فقد حکی عن الصدوق و العلّامة و ابن حمزة

و یحیی بن سعید و الشهید و غیرهم جواز لبس المنطقة و شدّ الهمیان «۱» و یدل علیه صحیح یعقوب بن شعیب قال: «سألت ابا عبد الله (علیه السلام) عن المحرم یصرّ الدراهم فی ثوبه؟ قال: نعم و یلبس المنطقة و الهمیان» «۲»

و خبر یعقوب بن سالم و یونس بن یعقوب فی خصوص الهمیان «۳».

(۱)- راجع جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۳۹.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۴۷ من ابواب تروک الاحرام ح ۱.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۴۷ من ابواب تروک الاحرام ح ۳ و ۴.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۶۳

و یمکن ان یقال: بحصر جواز المنطقة اذا کانت فیها نفقته کما یأتی فی صحیح ابی بصیر.

و أمّا الفتق بند فقال فی الجواهر: (الحاقه بالهمیان المشدود علی الوسط و المنطقة و عصابة القروح اولی من الحاقه بالخفین فالاقوی جوازه اختیاراً و الاحوط ترکه) «۱»

و ادعی بعض الاعلام أولویة جواز الفتق بند من جواز الهمیان لانه اذا کان شد الهمیان لحفظ المال جائزاً یکون شد الفتق بند لحفظ البدن و توقف اداء الحج علیه اولی.

و أمّا العمامة ففی صحیح عمران الحلبی عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: «المحرم یشد علی بطنه العمامة، و ان شاء یعصبها علی موضع الازار و لا یرفعها الی صدره» «۲».

و ظاهره جواز شدها علی بطنه و عدم جواز رفعها الی صدره و یمکن ان

یکون المراد ان لا یجعلها عریضة تشمل البطن الی الصدر و فی صحیح ابی بصیر «سألت أبا عبد الله (علیه السلام) فی المحرم یشد علی بطنه العمامة؟ قال: لا، ثمّ قال: کان ابی یشد علی بطنه المنطقة التی فیها نفقته یستوثق منها فانها من تمام حجه» «۳».

و علی هذا یقع التعارض بین الصحیحین و عن صاحب الحدائق رفع التعارض بینهما بان المراد من البطن فی صحیح ابی بصیر الصدر بقرینة قوله (علیه السلام) فی صحیح عمران «و لا یرفعها الی صدره» «۴» و هکذا فعل صاحب الوسائل فانه فی

(۱)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۳۷.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۷۲ من ابواب تروک الاحرام ح ۱.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۴۷ من ابواب تروک الاحرام ح ۵.

(۴)- الحدائق الناضرة: ۱۵/ ۴۴۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۶۴

عنوان الباب (۷۲) (قال: باب أنه یجوز للمحرم ان یشد العمامة علی بطنه علی کراهة و لا یرفعها الی صدره) «۱» و لکن لا- یطمئن النفس بذلک و علی هذا ان امکن ان نقول بحمل الروایة الناهیة الظاهر فی الکراهة بصراحة الدالة علی الجواز حملا للظاهر علی الاظهر فهو و الا فتسقطان بالتعارض و مقتضی القول بشمول معقد الاجماع لمثل هذا اللبس ترک شدها بالبطن و علی ما قویناه من عدم شمول الاجماع لمثل ذلک فالاصل هو الجواز و الله هو العالم.

[مسألة ۳۵] جواز لبس المرأة المحرمة المخیط

مسألة ۳۵: الظاهر انه لا خلاف بینهم فی جواز لبس النساء المخیط الا ما حکی عن الشیخ فی النهایة.

قال فی الجواهر: (التی هی متون اخبار، و قال: علی انه قد رجع عنه فی ظاهر محکی المبسوط فی القمیص بل عن موضع آخر منه: مطلق المخیط بل عبارته فیها

غیر صریحة قال: و یحرم علی المرأة فی حال الاحرام من لبس الثیاب جمیع ما یحرم علی الرجل، و یحل له جمیع ما یحل له) ثمّ قال

بعد ذلک: (و قد وردت روایة بجواز لبس القمیص للنساء و الافضل ما قدمناه و أمّا السراویل فلا بأس بلبسه لهنّ علی کل حال بل لعل قوله: (و الافضل ما قدمناه) صریح فی الجواز لکن عن بعض النسخ (و الاصل ما قدمناه) «۲».

اقول: قال ابن ادریس فی السرائر بعد حکایة کلام الشیخ عن النهایة الی قوله: (و الاصل ما قدمناه فاما السراویل فلا باس بلبسه لهن علی کل حال سواء

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۷۲ من ابواب تروک الاحرام.

(۲)- راجع جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۴۰.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۶۵

کانت ضرورة او لم تکن) ثمّ قال: (و الاظهر عند اصحابنا ان لبس الثیاب المخیطة غیر محرم علی النساء بل عمل الطائفة و فتواهم و اجماعهم علی ذلک و عمل المسلمین) «۱» انتهی

فعلی هذا الظاهر ان النسخة التی یعتمد علیها هی (الاصل ما قدمناه) و علی ذلک لا یتم لتردید فی دلالة کلام الشیخ فی النهایة علی حرمة لبس المخیط فی الجملة علی النساء.

و قال فی المبسوط: (و یحرم علی المرأة فی حال الاحرام جمیع ما یحرم علی الرجل و یحل لها ما یحلّ له و قد رخص لها فی القمیص و السراویل) «۲».

و ما یظهر من کلمات الفقهاء فی المسألة و ادعائهم الاجماع علی جواز لبسها المخیط شذوذ هذا القول و عدم الاعتداد به و تحقق الاجماع علی خلافه قبل الشیخ

و بعده.

هذا مضافاً الی دلالة المعتبرة المستفیضة الدالة علی جواز لبس الحریر لهن مثل صحیح الحلبی عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: «لا بأس ان تحرم المرأة فی الذهب و الخزّ و لیس یکره الا الحریر المحض» «۳»

و فی بعض هذه الاحادیث: «المرأة المحرمة تلبس ما شاءت من الثیاب غیر الحریر و القفازین » «... ۴» و فی بعضها: «تلبس الثیاب کلها الا المصبوغة بالزعفران

---

(۱)- السرائر: ۱/ ۵۴۴.

(۲)- المبسوط: ۱/ ۳۲۰.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۳۳ من ابواب الاحرام ح ۴.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۳۳ من ابواب الاحرام ح ۹.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۶۶

و الورس، و لا تلبس القفازین» «۱».

و ظاهر هذه الاخبار حرمة القفازین و حملها علی الکراهة خلاف الظاهر.

[مسألة ۳۶] کفارة لبس المخیط

مسألة ۳۶: الظاهر انه لا خلاف بینهم فی ان المحرم اذا لبس ما لا یجوز له لبسه عمداً کان علیه دم شاة.

و الاصل فی ذلک الروایات منها ما رواه الشیخ باسناده عن زرارة قال: «سمعت ابا جعفر (علیه السلام): من نتف ابطه او قلم ظفره او

حلق رأسه او لبس ثوباً لا ـ ینبغی له لبسه او اکل طعاماً لا ینبغی له اکله و هو محرم ففعل ذلک ناسیاً او جاهلا فلیس علیه شیء و من فعله متعمداً فعلیه دم شاة» «۲».

و ما رواه فی الکافی عن عدة من اصحابنا عن سهل بن زیاد و احمد بن محمد عن ابن محبوب عن علی بن رئاب عن زرارة عن ابی جعفر (علیه السلام) قال: «من لبس ثوباً لا ـ ینبغی له لبسه و هو محرم ففعل ذلک ناسیاً او ساهیا او جاهلا فلا شیء علیه و من فعله متعمداً فعلیه دم» «۳». و الظاهر انهما واحد اختصر فی الکافی.

و یدل علیه فی خصوص القمیص خبر سلیمان بن العیص قال: «سألت ابا عبد الله (علیه السلام) عن المحرم یلبس القمیص متعمداً؟ قال: علیه دم» «۴».

---

(۱)– وسائل الشیعة: ب ۳۳ من ابواب الاحرام ح ۲.

(۲)– تهذیب الاحکام: ۵ ب ۲۵/ ۳۶۹ ح ۲۰۰ (۱۲۸۷).

(۳)– الکافی: ۴/ ۳۴۸ ح ۱.

(۴)– تهذیب الاحکام: ۵/ ۲۵ ح ۲۵۲ (۱۳۳۹).

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۶۷

قال سیدنا الاستاذ الاعظم قدس سره فی و قال فی الجواهر (لو اضطر الی لبس ثوب یتقی به الحر أو البرد جاز و علیه) دم (شاة) ایضاً بلا خلاف فیه بل الاجماع بقسمیه علیه و هو الحجة «۱» الخ.

اقول: الاحتجاج بهذا الاجماع مع وجود الروایات التی ادعی دلالتها علی مقتضی الاجماع کما قال بعض الاعلام لیس مما یطمئن به النفس و بأنه من الاجماعات التعبدیة فاللازم الرجوع الی الروایات.

فنقول: قد استدل فی الجواهر: «۲» باطلاق ما فی الروایات المذکورة مثل قوله (علیه السلام) (و من فعله متعمداً فعلیه دم) او (علیه دم شاة) او (یلبس القمیص متعمداً)

و یمکن ان یقال: ان مثل هذا السیاق ظاهر فی العمد الخالص من الاضطرار و الضرورة و الاحتیاج الشدید.

و بصحیح ابن مسلم قال: «سألت ابا جعفر (علیه السلام) عن المحرم اذا احتاج الی ضروب من الثیاب یلبسها؟ قال: علیه لکل صنف منها فداء» «۳»

و فی الاستدلال به ان الاحتیاج اعم من الضرورة و لکن یستدل به لشمول الصحیح لصورة الاضطرار بالاطلاق.

و أمّا الاستدلال لوجوب الکفارة فی صورة الضرورة و الاضطرار بقوله تعالی: (فَمَنْ کانَ مِنْکُمْ مَرِیضاً أَوْ بِهِ أذیً مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْیَةٌ مِنْ صِیامٍ أَوْ صَدَقَةٍ

طبقات التهذیب فی سلیمان بن العیص: لم اجده فی شیء من الاسانید و المعاجم و لعل الصواب سلیمان و عیص اقول او سلیمان عن عیص.

(۱)– جواهر الکلام: ۲۰/ ۴۰۴.

(۲)– جواهر الکلام: ۲۰/ ۴۰۴.

(۳)– وسائل الشیعة: ب ۹ من ابواب بقیة کفارات الاحرام ح ۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۶۸

أَوْ نُسُکٍ) «۱» بتقدیر کون المراد منه من کان منکم مریضاً فلبس یجب علیه النسک ای الشاة کما فی النص و ذلک من مصادیق

الاضطرار.

ففيه: ان الآيـة الكريمـة لا ترتبط بمسألتنا هذه لأنّها وردت فى مورد الاحصار و ان المحصور الذى لا يجوز له ان يحلق رأسه حتى يبلغ الهـدى محله لقوله تعـالى (و لا ـ تحلقوا رءوسـكم حتى يبلغ الهـدى محله) لو اضـطر او شق عليه لمرض او اذى من رأسه الصبر الى ان يبلغ الهدى محله فعليه الفدية من صـيام او صدقة او نسك و هذا حكم مختص بالمحصور لا وجه لتسـريته الى المضـطر بلبس المخيط قال فى الجواهر: و الا لكان فدية اللبس مخيرة «۲».

أقول: لا اظن بمن كان من أهل العلم و النظر أن يرى الآية نزلت فى لبس المحرم المخيط و دلالتها بالمنطوق عليه و لعل الذى اسـتدل بها استدل بمفهومها بتقريب ان الحلق الذى هو احد المحرمات على المحرم اذا كانت حرمته عند الاضطرار اليه

ترفع بالفديـة فغيره من المحرمات فى الحكم معه سواء و لعل كان هـذا مراد من قال: ان الاصل فى تروك الاحرام الفداء الى ان يظهر المسـقط فـانه اذا كان الحكم فى مورد ترك كـذلك لا يسـتفاد منه الخصوصـية بل يراه العرف محكوماً به لكونه تركاً من التروك و محرماً من المحرمات

ثمّ ان بعض الاعلام كما فى تقريرات بحثه بعد ما افاد بأن الروايات الدالة على وجوب الفدية مطلق من حيث الاضطرار و عدمه قال: و امّا فى خصوص الاضطرار فقد دل حديث رفع القلم الوارد فيه الاضطرار على رفع الاثر لو اضطر

---

(۱) البقرة/ ۱۹۶

(۲) جواهر الكلام: ۲۰/ ۴۰۵.

الى ذلـك الشـىء فمقتضـى الصـناعة عـدم ثبوت الكفـارة فى مورد الاضـطرار الى لبس المخيـط كالجهـل و النسـيان و لكن حيث ان المشهور ذهبوا الى الوجوب فى مورد الاضطرار فيكون الحكم به مبنياً على الاحتياط. «۱»

أقول: هل مقتضـى الصـناعة ما ذكر؟ ام ان النسـبة بين حديث الرفع الدال على رفع اثر ما يضطر اليه المكلف سواء كان مما يحرم على المحرم او من غيره و بين ما يـدل وجوب الفدية عليه سواء كان مضـطراً اليه او لم يكن منه حيث تكون بالعموم من وجه يقع التعارض بينهمـا فى المخيط المضـطر اليه فبمقتضـى حـديث الرفع لا ـ يجب عليه شـىء و بمقتضـى حـديث وجوب الفديـة تجب عليه الفـدية فيتساقطان بالتعارض فيه و مقتضى الاصل براءة ذمته عن الفدية

الظاهر ان مقتضـى قوله «الصـناعة» هو ما ذكره لانه انما يلاحظ النسـبة بين الدليلين اذا كانا فى عرض واحد لا يكون احدهما ناظراً الى الآخر و حاكماً عليه و أما اذا كانا كذلك فالحجة دليل الحاكم و دليل رفع الاكراه حاكم على مثل دليل

وجوب الفـداء على من يلبس المخيـط و هـذا كحكومـة ادلـة نفى الحرج و العسـر على ادلـة الاحكـام فكمـا لا ـ يلاحـظ بينهما النسـبة المـذكورة لا ـ يلاحظ ذلك فى ادلـة رفع الاكراه و الاضـطرار و لا فرق بينهما غير أن فى ادلـة نفى الحرج و العسـر و الضـرر الحكومة تكون باعتبـار عقـد الحمل و الحكم و فى ادلـة نفى النسـيان و الاكراه و الاضـطرار يكون باعتبار عقـد الوضع و الموضوع فتلخص من ذلك كله عدم وجوب الفدية على الذى لبس المخيط اضطراراً و الله هو العالم.

---

(۱)- المعتمد: ۴/ ۱۴۴.

[من محرمات الإحرام الاكتحال]

الکلام فی الاکتحال

و ذلک اما بالسواد او بما فیه طیب او بغیرهما

امّا الاکتحال بالسواد فقد قال فی الجواهر: (و الاکتحال بالسواد علی قول، للمفید و الشیخ و سلار و بنی حمزة و ادریس و سعید و غیرهم (الی ان قال) لکن فی الاقتصاد و الجمل و العقود و الخلاف و الغنیة و النافع علی ما حکی عن بعضها انه مکروه بل عن الشیخ دعوی اجماع الفرقة علیه) «۱».

اقول: لا ریب فی ان مقتضی الاصل لو لم یکن دلیل، جوازه و القائل بحرمته لا بد و ان یقول بالدلیل فلا بد لنا من ملاحظة اخبار الباب سنداً و متناً فنقول:

منها صحیح معاویة بن عمّار عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: «لا یکتحل الرجل و لا المرأة المحرمان بالکحل الاسود الا من علة» «۲» و ظاهره حرمة الاکتحال بالاسود علی الرجل و المرأة الا من علة و الظاهر ان المراد منها ما یوجب الاضطرار و لو عرفا بها.

و فی صحیح الحلبی عن ابی عبد الله (علیه السلام) «قال: سألته عن الکحل للمحرم؟ فقال: امّا بالسواد فلا و لکن بالصبر و الحضض» «۳»

و ظاهره کسابقه اختصاص الحرمة بالسواد کما ان ظاهر هما حرمة السواد و ان لم یکن بقصد الزینة و لعل ذلک لعدم دخل صدق الزینة علیه بالقصد اذا کان بالسواد و فی صحیح حریز عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: «لا تکتحل المرأة المحرمة بالسواد

(۱)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۴۶.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۳۳ من ابواب تروک الاحرام ح ۲.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۳۳ من ابواب تروک الاحرام ح ۷.

ان السواد زینة» «۱»

و ظاهر التعلیل المذکور ان وجه الحرمة زینیة السواد و ان لم یکتحل بقصدها بل یدل علی حرمة غیر الاسود اذا کان زینة و علی هذا یمکن ان یقال ان الاکتحال بما هو زینة سواداً کان او غیره محرم علی المحرم قصد به الزینة ام لم یقصدها و ان الاکتحال بغیر ما هو زینة اذا لم یکن فیه طیب لیس من المحرمات نعم لا یصح الغاء زینیة السواد عرفاً کما صرح به الامام (علیه السلام).

و ربما یقال بدخل القصد فی حرمة الاسود و کل ما هو زینة لظاهر صحیح حریز عن زرارة عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: «تکتحل المرأة بالکحل کله الا الکحل الاسود للزینة» «۲»

و لکن یمکن منع ظهوره فی ذلک بأن المراد منه الاکتحال بالاسود الذی یکتحل به للزینة غالباً و عرفاً او یقال بأن اللام فی الزینة للنتیجة کما فی قوله تعالی:

(لیکون لهم عدواً و حزناً) «۳» و قوله تعالی: (و لقد ذرأنا لجهنم) «۴».

و قال: بعض الاجلة: (هنا روایة معتبرة دلت علی ان العبرة باجتماع الامرین معاً السواد و الزینة و تکون اخص من جمیع الروایات فتخصص الاسود بالزینة کما هو الغالب و کذلک تخصص الزینة بالاسود ثمّ ذکر صحیحة زرارة المتقدمة و قال: فان کان الاکتحال بالسواد لم تکن زینة کما اذا اکتحل باللیل عند النوم فلا اشکال

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۳۳ من ابواب تروک الاحرام ح ۴.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۳۳ من ابواب تروک الاحرام ح ۳.

(۳)- القصص/ ۸.

(۴)- الاعراف/ ۱۷۹.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۷۲

و کذا لو کان الزینة و لکن بغیر الاسود. «۱»

و قد اجاد فیما افاد غیر ان الصحیح یدل علی ان الاکتحال بالاسود الذی یکتحل به للزینة لا یجوز و ان لم تکن زینة له فی حال الاکتحال نعم لا بأس بالاکتحال بغیر الاسود و لو کان زینة.

ثمّ لا یخفی علیک ان هنا روایات تدل علی النهی من مطلق الاکتحال الا عند الضرورة مثل ما رواه الکلینی عن عدة من اصحابنا «۲» عن احمد بن محمد «۳» عن علی بن الحکم «۴» عن عبد الله بن یحیی الکاهلی «۵» عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: «سأله رجل ضریر البصر و انا حاضر فقال: اکتحل اذا احرمت؟ قال: لا و لم تکتحل؟ قال: انی ضریر البصر فاذا انا اکتحلت نفعنی و ان لم اکتحل ضرّنی قال: فاکتحل قال: فانی اجعل مع الکحل غیره قال: و ما هو؟ قال: آخذ خرقتین فاربعهما فاجعل علی کل عین خرقة، و اعصبهما بعصابة الی قفای فاذا فعلت ذلک نفعنی و اذا ترکته ضرّنی قال:

---

(۱)- معتمد العروة: ۴/ ۱۴۸.

(۲)- ان کان احمد بن محمد ابن عیسی فعدته خمسة. محمد بن یحیی و احمد بن ادریس و علی بن ابراهیم و داود بن کورة و علی بن موسی الکمیدانی و ان کان ابن خالد البرقی فهم اربعة علی بن ابراهیم و محمد بن عبد الله ابن بنت البرقی و احمد بن عبد الله من احمد البرقی ابن ابنه و علی بن الحسین السعدآبادی.

(۳)- من السابعة.

(۴)- من السادسة ثقة جلیل القدر له کتاب.

(۵)- من الخامسة ممدوح.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۷۳

فاصنعه» «۱».

و لکن اطلاقها یقیّد بالروایات الدالة علی الجواز فی الجملة و بما فیها اذا کان بالاسود الذی یکتحل به للزینة.

کما یقید بها اطلاق ما یدل علی جواز مطلق الاکتحال کصحیح هارون بن حمزة عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: «لا یکتحل المحرم عینیه بکحل فیه زعفران و لیکتحل بکحل فارسی» «۲» ان لم نمنع اطلاقه و لم نقل بوروده فی مقام النهی عن الطیب و ان الفارسی منه لیس فیه الطیب.

و بالجملة: النهی عن کحل فیه زعفران یدل علی جواز الاکتحال بغیره فی الجملة و لا یدل علی الجواز مطلقاً نعم یقید به اطلاق الطائفة الناهیة و تکون الاخبار الاول مقیدة للناهیة و مبینة للمجوزة.

هذا و قد افاد العلم المعاصر المذکور بعد ما اشار الی تعارض الاخبار المطلقة الناهیة عن الاکتحال و المطلقة المجوزة له فقال: بازائهما طائفة ثالثة و هی روایات معتبرة دلت علی جواز الکحل فی بعض الاقسام و عدم جوازه فی القسم الآخر فتکون مقیّدة لإطلاق الطائفتین المتقدمتین (قال) فمنها ما دل علی عدم الجواز اذا

کان الکحل اسود و هو مدرک المشهور کصحیحة معاویة بن عمّار قال: «لا یکتحل الرجل و المرأة المحرمان بالکحل الاسود الا من علة».

و منها ما دل علی عدم الجواز اذا کان للزینة کصحیحة اخری لمعاویة بن عمّار: «لا بأس بان تکتحل و انت محرم بما لم یکن فیه طیب یوجد ریحه و أما الزینة

---

(۱)- الکافی: ۴/ ۳۵۸ ح ۳.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۳۳ من ابواب تروک الاحرام ح ۶ و تهذیب الاحکام: ۵/ ۳۰۱ ح ۱۰۲۷.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۷۴

فلا» (ثمّ قال) و هما ایضاً متعارضتان ثمّ صار فی مقام بیان وجه التعارض و بیان الوجه لرفعه فنذکر تمام کلامه بطوله و نظر فیه و الله ولی التوفیق (قال) و هما ایضاً متعارضتان لان المستفاد من الاولی عدم الجواز بالکحل الاسود و الجواز اذا کان غیر اسود و ان کان للزینة و المستفاد من الثانیة عدم جواز الاکتحال للزینة و ان کان غیر اسود و الجواز بالاسود اذا لم یکن للزینة فالتعارض یقع بین عقد الایجاب من احدهما و بین عقد السلب من الآخر و الا فلا منافاة بینهما بالنسبة الی عقد الایجاب من کل منهما فان الاولی تقول بحرمة السواد و الثانیة تقول بحرمة الزینة و لا منافاة بین الامرین و حرمة کل منهما و انّما التنافی بین عقد الایجاب من احدهما للعقد السلبی من الآخر فان مقتضی الروایة الاولی حرمة الاکتحال بالسواد مطلقاً سواء کان للزینة ام لا و مقتضی العقد السلبی للثانیة جواز الاکتحال لغیر الزینة و ان کان اسود کما ان مقتضی العقد الایجابی للثانیة حرمة الکحل للزینة و مقتضی العقد السلبی للاول جواز غیر الاسود و ان کان للزینة.

و قد ذکرنا فی الاصول فی بحث المفاهیم انه اذا کان قضیتان شرطیتان دلتا علی ثبوت شیء علی تقدیر آخر فقهراً تقع المعارضة بین المنطوق من احدهما و مفهوم الآخر کما فی مثل اذا خفی الاذان فقصر و اذا خفی الجدران فقصر فاذا خفی الجدران و لم یخف الاذان یقع التعارض بین منطوق الجملة الثانیة و بین مفهوم الجملة الاولی فان مقتضی اطلاق منطوق الجملة الثانیة وجوب القصر سواء خفی الاذان ام لا

و مقتضی اطلاق مفهوم الجملة الاولی عدم القصر سواء خفی الجدران ام لا و ربما یقال: بوجوب القصر عند خفائهما معاً و لکن لا موجب لذلک لان المعارضة لیست بین المنطوقین لیرفع الید عن إطلاق کل منهما بل المعارضة بین منطوق احدهما و مفهوم الآخر فالصحیح ان یرفع الید عن اطلاق کل منهما بتقییده بالآخر و النتیجة:

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۷۵

ان القصر یثبت بخفاء احدهما و هذه الکبری تنطبق علی المقام ایضاً فنقید اطلاق مفهوم کل واحد من الروایتین و نرفع الید عن اطلاق کل واحد منهما و المتحصل حرمة الاکتحال بالسواد او للزینة انتهی). «۱»

اقول: اولا: التعارض بین مثل اذا خفی الاذان فقصر و اذا خفی الجدران فقصر بناء علی مسلک المتأخرین فی المفهوم و ان نزاع القوم فیه صغرویاً انما یتحقق اذا کان الشرط للجزاء علة منحصرة له و اثبات ذلک للقضایا ذوات المفهوم بقول مطلق فی غایة الاشکال

و ثانیاً: علی فرض القول بظهور هذه القضایا مثل (ان جاءک زید فاکرمه) او (ان بلت فتوضأ) علی کون الشرط علة للحکم و علة منحصرة له فهو انما یکون اذا لم یکن هنا قرینة علی الخلاف نصبها المتکلم فمثل قوله ان نمت فتوضأ او اذا خفی الجدران فقصّر قرینة علی عدم ارادة المتکلم من الشرط کونه علة منحصرة للجزاء.

و ثالثاً: ان التعارض علی ما افدتم انما وقع بین اطلاق منطوق کل منها و اطلاق مفهوم الآخر مثلا اذا قال: اذا خفی الاذان فقصّر یدل بالاطلاق علی وجوب القصر، خفی الجدران ام لم یخف و قوله اذا خفی الجدران فقصر ایضاً یدل بالاطلاق علی وجوب القصر خفی الاذان ام لم یخف و لکن مفهوم الثانی عدم

وجوب القصر اذا لم یخف الجدران سواء خفی الاذان ام لم یخف فیقع التعارض بین اطلاق منطوق احدهما و مفهوم الآخر فیما اذا

خفی الجدران و لم یخف الاذان او بـالعکس فمقتضـی اطلاق منطوق اذا خفی الجدران وجوب القصـر و مقتضـی اطلاق مفهوم اذا خفی الاذان عدم وجوب القصر و مقتضی القاعدهٔ لو کان التعارض بین

---

(۱)- المعتمد: ۴/ ۱۴۶.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۷۶

المنطوقین و عدم کون کل واحد منهما اظهر من الآخر و عدم واحد من المرجحات التساقط.

اما فی باب تعارض المنطوق و المفهوم یقدم المنطوق و یقید به اطلاق المفهوم حملا للظاهر علی الاظهر.

و لکن یمکن ان یقـال: ان قاعـدهٔ تقییـد المطلق بالمقیـد و تخصـیص العام بالخاص تجری فی الـدلالات اللفظیـهٔ و فی منطوق الالفاظ فیکون الخاص و المقید دلیلًا علی کون العام او المطلق مستعملا فی العام ضرباً للقانون و اعطاءً للقاعدهٔ

و بعبارهٔ اخری: مفهومهما مراد للمتکلم بالارادهٔ الاسـتعمالیهٔ لا بالارادهٔ الجدیـهٔ فیجمع بین العام و الخاص بأن العام الوارد علیه الخاص یکون عمومه مراداً للمتکلم بالارادهٔ الاسـتعمالیهٔ فیخصـص بالخاص المراد بالارادهٔ الجدیـهٔ و أما فی المفهوم الـذی لیس من الدلالات اللفظیـهٔ فتقسـیم الدلالـهٔ فیه بالاسـتعمالیهٔ و الجدیهٔ لا محل له لانه کما عرفوه ما یسـتفاد من الکلام لا فی محل النطق بخلاف المنطوق فانه ما یـدل علیه اللفظ فی محل النطق و یصـح ان یقال بأنه قال کذا بخلاف المفهوم فلا یقال انه قال کذا و یصح له ان یقول: ما قلت کذا مثلا فی قوله تعالی (و لا تقل لهما اف) یدل بالمفهوم علی النهی من ضربهما و لکن لا یصح ان یقال قال الله تعالی: لا تضربهما و فی مثـل رجـل شـک بین الثلاث و الاربع یصـح ان یقال: قال: رجل شک کـذا و مفهومه المساوی و ان کان مساواهٔ المرأهٔ للرجل فی هذا الحکم و لکن لا یقال قال امرأهٔ شکت کذا.

و علی هـذا اذا کان المفهوم عاماً مثل مفهوم اذا خفی الاذان فقصـر لا یمکن تخصـیصه بمنطوق غیره او مفهوم آخر فتـد برّ فانه جدیر بذلک و لذا لا بدّ من رفع الید بالمرهٔ من مفهوم کل منهما بمنطوق الآخر و تکون النتیجهٔ وجوب القصر بخفاء کل

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۷۷

واحـد من الاذان و الجـدران سواء قلنا بان ما هو الموضوع لهـذا الحکم القدر الجامع بینهما من بعد خاص من الوطن یکون کل واحد منهما من مصادیقه او قلنا بانهما و ان کانا کالمتباینین کل واحد منهما موضوع مستقل لهذا الحکم.

و لا یقال: ان وزان الموضوع و الحکم وزان العلهٔ و المعلول فکیف یکون لعلتین مستقلتین متباینتین معلول واحد.

فانه یقال: هذا فی عالم العین و الخارج اما فی عالم الاعتبار لا بأس به فیجوز فیه ما لا یجوز فیه.

لا یقال: انه لا فرق فی النتیجهٔ بین ان نقول بسقوط المفهوم فی القضیتین او قلنا بتخصیص المفهوم فیهما بمنطوق الآخر

فانه یقال: نعم لعل ذلک لا ینتهی الی الاختلاف فی النتیجهٔ عملا الا انه علمیاً یختلف مفادهما فانه اذا قلنا بتخصیص المفهوم کما ذکر یبقی دلالهٔ القضـیتین فی نفی الثالث علی حالها دون ما اذا قلنا بسـقوط المفهوم و بعد ذلک کله نقول: ان ما ذکر یکون علی مسـلک المتأخرین فی المفهوم و مبنی علی کون النزاع فی المفهوم صغرویاً و علی ظهور القضیهٔ فی کون الشرط علهٔ منحصرهٔ للجزاء.

امـا علی قول القـدماء و مـا حققه سیدنا الاسـتاذ الاـعظم رفع الله درجـاته فالنزاع فیه یکون کبرویاً ای فی حجیـهٔ المفهوم دون وجوده فالمتأخرون یکونون فی

مقـام اثبـات المفهوم لمثـل القضـیهٔ الشـرطیهٔ و غیرهـا و اما لو ثبت المفهوم فلا حاجـهٔ الی البحث فی حجیته لانها امر مفروغ عنه و اما سیدنا الاسـتاذ قدس سره یقول: ان المفهوم لتلک القضایا المذکورهٔ فی کلامهم ثابت لا مجال لإنکاره انما الکلام فی ان هذا المفهوم الذی لا یسـتفاد من الدلالات اللفظیهٔ الثلاثهٔ هل هو حجهٔ ام لا، و الذی یتحقق به المفهوم هو فعل المتکلم و اتیانه بقید زائد فی کلامه فلو لم یکن لم مفهوم

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۷۸

ما کان لاغیاً و لم یکن فعله لغواً و المتکلم الحکیم لا یأتی بالفعل اللغو و القید الزائد الذی لا فائدة له فی کلامه فلا بد و ان یکون ذلک لغرض و فائدة و لا ریب فی ان اتیانه بالقید لما هو الموضوع للحکم یدل علی ان للقید دخل فی موضوعیة المقید فی الحکم و ان المقید بنفسه لیس موضوعاً للحکم مثلا قولنا ان جاءک زید فاکرمه یفهم ان زیداً بدون لحاظ شیء معه لیس موضوعاً للحکم فهو جزء الموضوع لا کل الموضوع و الا یکون الاتیان بالقید لغواً و هذا هو المفهوم الذی وقع البحث فی حجیته بین الاصولیین الاقدمین.

و بناء علی هذا نقول: ان فی مثل قوله (علیه السلام) «لا یکتحل الرجل و المرأة المحرمان بالکحل الاسود» المفهوم عدم کون الکحل باطلاقه موضوعاً للحرمة و الا یلزم ان یکون قیده بالاسود لغواً و کذا النهی عن الاکتحال للزینة و هو ایضاً یدل علی عدم کون الکحل تمام الموضوع للحکم بل اذا کان مشتملا علی امر آخر و علی هذا لا تعارض بین مفهوم قوله لا تکتحل بالکحل الاسود و مفهوم قوله لا تکتحل بما هو زینة فان مفهوم کل منهما متحد مع مفهوم الآخر و هو ان الکحل باطلاقه لیس موضوعاً للحرمة فیرتفع الاشکال من اصله و الله هو الهادی الی الصواب.

هذا کله فی الاکتحال بالسواد و بما هو زینة و امّا الاکتحال بما فیه الطیب

فیدل علیه ما یدل بالاطلاق علی حرمة الطیب علی المحرم «۱» و الروایات الخاصة مثل صحیح معاویة بن عمار عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: «المحرم لا یکتحل الا من وجع و قال: لا بأس بأن تکتحل و انت محرم بما لم یکن فیه طیب یوجد ریحه فامّا للزینة فلا» «۲».

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۱۸ من ابواب تروک الاحرام.

(۲) وسائل الشیعة: ب ۳۳ من ابواب تروک الاحرام ح ۸.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۷۹

و خبر ابان عمن اخبره عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: «اذا اشتکی المحرم عینیه فلیکتحل بکحل لیس فیه مسک و لا طیب» «۱».

و ما رواه الصدوق عن ابی بصیر عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: «لا بأس للمحرم ان یکتحل بکحل لیس فیه مسک و لا کافور اذا اشتکی عینیه و تکتحل المرأة المحرمة بالکحل کله الا کحل اسود للزینة» «۲».

و یقید بظاهره ما یدل بالاطلاق علی حرمة الاکتحال بالطیب علی الرجل و المرأة و لکنهم قالوا بان سند الصدوق الی ابی بصیر ضعیف بعلی بن ابی حمزة فعلی هذا مقتضی اطلاق غیره حرمته علیها.

اللهم الّا ان یقال: انه لا- یستفاد من قوله (علیه السلام) (المحرم) کون المراد منه جنس المحرم رجلا کان او امرأة و لیس المقام مما یلغی فیه خصوصیة الذکوریة و کیف کان فمقتضی الاحتیاط لها ایضاً الاجتناب عن الاکتحال بالطیب و الله هو العالم.

هذا و قد بقی الکلام فی کفارة اکتحال المحرم و الظاهر عدم وجوبها لعدم ما

یدلّ علیه نعم قد روی عبد الله بن جعفر الحمیری فی قرب الاسناد عن عبد الله بن الحسن العلوی عن جده علی بن جعفر عن اخیه موسی بن جعفر علیهما السلام قال: «لکل شیء جرحت (خرجت فی هامش الکتاب) من حجّک فعلیک فیه دم تهریقه حیث شئت» «۳» فیستدل بعمومه علی وجوب الکفارة دم یهریقه.

و اورد علی الاستدلال به بعض المعاصرین اولا بضعف السند لان عبد الله بن

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۳۳ من ابواب تروک الاحرام ح ۹.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۳۳ من ابواب تروک الاحرام ح ۱۳ و من لا یحضره الفقیه: ۲/ ۳۴۷ ح ۲۶۴۷.

(۳)- قرب الاسناد باب الحج و العمرة/ ۲۳۷ ح ۹۲۸.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۸۰

جعفر و ان کان من الشرفاء نسباً لم یوثق فی کتب الرجال و ثانیاً باختلاف النسخة لان فی بعضها (خرجت) مکان (جرحت) قال: (و المعنی اذا خرجت من حجک و اکملت الاعمال و کان علیک دم یجوز لک ان تذبحه و تهریقه فی ای مکان شئت و لا یجب علیک ان تذبحه فی مکّة او منی و سیأتی ان شاء الله ان کفارة الصید تذبح فی مکة او منی و امّا بقیة الکفارات فیذبحها این شاء فالروایة ناظرة الی مکان ذبح الکفارة بل الروایة ناظرة الی هذا المعنی حتی علی نسخة (جرحت) (بالجیم) فیکون المعنی انه اذا جرحت بشیء فیه دم، تهریقه فی ای مکان شئت و قوله (فیه دم) تتمة الجملة الاولی و هی قوله لکل شیء جرحت) «۱».

اقول: امّا الخدشة فی السند فلیس فی محله لان الراوی عن عبد الله ابن الحسن هو الشیخ الجلیل ابو العباس عبد الله بن جعفر الحمیری القمی الفقیه الثقة الوجه فی اصحابنا القمیین له کتب کثیرة یدل علی سعة علمه و علو مقامه و ان النجاشی ذکر انّه لمّا قدم الکوفة سمع منه اهلها و اکثروا و مثله لا یروی هذه الاحادیث الکثیرة ممن لا یعرف حاله و لا یعتمد علی حدیثه.

مضافاً الی انه قد تکرر منّا ان الظاهر ان عبد الله بن الحسن روی لعبد الله بن جعفر کتاب جدّه المعلوم المعروف بل الموجود عند مثله کما یدلّ علیه سیاق الروایات المخرجة عن علی بن جعفر و هو انّما لم یروها بلا واسطة و بالوجادة عن کتاب علی بن جعفر لان المتعارف بین المحدثین روایة الکتب بالاسناد و العارف یفهم ان ما فی قرب الاسناد هو ما فی کتاب علی بن جعفر.

اذا فلا یجوز الخدشة فی مثل هذه الاسانید بضعف بعضها و لا ینبغی للفقهاء

---

(۱)- المعتمد: ۴/ ۱۲۷.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۸۱

المتبحرین العارفین باوضاع الروایات تضعیف الاحادیث بمجرد کون بعض الوسائط بین ارباب الکتب الموجودة عندنا و بین الجوامع و الاصول الاولیة التی کانت موجودة عندهم ضعیفاً لعدم الاعتناء بمثل هذا الضعف بل یمکن ذلک فی روایة مثل علی ابی حمزة البطائنی عن کتاب ابی بصیر اذا کان الراوی عنه مثل ابن ابی عمیر و امّا الکلام فی لفظ الحدیث و دلالته.

و أما الکلام فی لفظ الحدیث و دلالته فالظاهر ان لفظة: (جرحت) بالجیم اما معناه: ان لکل شیء افسدت به حجک و ارتکبته مما یوجب الجرح و الشق من حجک و یوجب علیک الدم تهریقه حیث شئت فلا یستفاد بذلک منه وجوب الدم لکل ما اجترح.

او ان معناه بقرینة الفاء لکل شیء جرحت من حجک یجب علیک الدم و تهریقه حیث شئت فیکون الحدیث بهذا الاستظهار متکفلا لبیان حکمین: احدهما ان لکل ما ارتکبه من المحرمات مما یوجب شقا فی الحج الدم. و ثانیهما جواز اهراقه فی کل مکان بخلاف الاول فانه ارید منه انه یجوز اهراق دم ما فیه الدم فی ای مکان و الاظهر هو الثانی.

و أما اذا کان الحدیث بلفظ (خرجت) بالخاء المعجمة فکان المعنی: اذا خرجت من حجک و اکملت الاعمال و کان علیک دم یجوز لک اهراقه فی ای مکان

فهو خلاف الظاهر و التعبیر عن هذا المعنی باللفظ المذکور خلاف اسلوب المحاورة. مضافاً الی انه لا دخل للخروج من الحج و اکمال الاعمال فی ذلک.

فالاصح الاظهر فی لفظ الحدیث (جرحت) بالجیم لا بالخاء کما ان الظاهر من المعنیین المذکورین المعنی الثانی.

و یمکن ان یقال: بتقدیم المعنی الاول و کون (فعلیک فیه دم) قیداً لقوله (لکل

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۸۲

شیء جرحت من حجک) بان کونه کالخبر لقوله (لکل شیء) مستلزم لورود التخصیص علی العام المستفاد منه، لعدم الکفارة فی

بعض المحظورات و کون کفارة بعضها غیر الدم بخلاف ما اذا کان قیداً فانّه لا نحتاج فیه الی تخصیص عموم لکلّ شیء.
و بعد ذلک کله یمکن ان یقال: بعدم الکفارة عملا بالاصل و ان کان مقتضی الاحتیاط الکفارة. بل یمکن التفصیل فیقال: بالحاق خصوص الاکتحال بما فیه طیب یوجد ریحه بالطیب فی الحکم دون غیره و الله هو العالم باحکامه.

[من محرمات الإحرام التظلیل]

اشارة

حرمة التضلیل علی المحرم سائراً
قال فی الجواهر: (تظلیل) الرجل (المحرم سائراً) بان یجلس فی محمل او قبة او کنیسة او عماریة مظللة او نحوذ لک علی المشهور نقلا ـ فی الدروس و غیرها و تحصیلا بل عن الانتصار و الخلاف و المنتهی و التذکرة الاجماع علیه بل لعله کذلک اذ لم یحک الخلاف فیه الا عن الاسکافی ان عبارته لیست بتلک الصراحة «۱».
اقول: المستند فی المسألة اثباتاً او نفیا لیس الا الروایات و علیه نقول: امّا الروایات الدالة علی الحرمة فکثیرة جداً.
منها صحیح هشام بن سالم قال: «سألت أبا عبد الله (علیه السلام) عن المحرم یرکب فی الکنیسة، فقال: لا، هو للنساء جائز» «۲».
و صحیح ابن مسلم عن احدهما علیهما السلام قال: «سألته عن المحرم یرکب

---

(۱)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۹۴.
(۲) وسائل الشیعة: ب ۶۴ من ابواب تروک الاحرام ح ۴.

القبة، فقال: لا، قلت: فالمرأة المحرمة، قال: نعم» «۱»
و صحیح سعد بن سعد الاشعری عن ابی الحسن الرضا (علیه السلام): «سألته عن المحرم یظلل علی نفسه؟ قال: أ من علة؟ فقلت: یؤذیه حرّ الشمس و هو محرم قال: هی علة یظلل و یفدی» «۲»
و موثق اسحاق بن عمار عن ابی الحسن (علیه السلام) قال: «سألته عن المحرم یظل علیه و هو محرم؟ قال: لا الا مریض او من به علة و الذی لا یطیق الشمس» «۳».
و صحیح عبد الله بن المغیرة قال: «قلت لابی الحسن الاول (علیه السلام) اظل و أنا محرم؟ قال: لا، قلت أ فأظلل و أکفر؟ قال: لا، قلت: فان مرضت؟ قال: ظلل و کفر ثمّ قال: اما علمت ان رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) قال: ما من حاج یضحی ملبیاً حتی تغیب الشمس الا غابت ذنوبه معها» «۴».
و یمکن الخدشة فی دلالته علی الحرمة بملاحظة ذیله الدال علی الترغیب و بیان الثواب.
و مثله صحیحه الآخر قال: «سألت ابا الحسن (علیه السلام) عن الظلال للمحرم فقال: اضح لمن احرمت له فقلت: إنّی محرور و ان الحر یشتد علی فقال: اما علمت ان الشمس تغرب بذنوب المجرمین» «۵» و غیر ذلک من الروایات التی ان امکن الخدشة فی بعضها سنداً او دلالة لا تمکن فی غیرها مما هو صریح فی الحرمة.

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۶۴ من ابواب تروک الاحرام ح ۱.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۴ من ابواب بقیة کفارات الاحرام ح ۴.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۶۴ من ابواب تروک الاحرام ح ۷.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۶۴ من ابواب تروک الاحرام ح ۳.

(۵)- وسائل الشیعة: ب ۶۴ من ابواب تروک الاحرام ح ۱۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۸۴

و لکن فی قبالها الاصل المقطوع و الروایات التی یمکن الاستشهاد بها لما حکی عن الاسکافی و ذلک مثل صحیح الحلبی الذی رواه عنه ابن مسکان قال: «سألت ابا عبد الله (علیه السلام): عن المحرم یرکب فی القبة؟ فقال: ما یعجبنی ذلک الا ان یکون مریضاً» «۱» و لو کنا و هذا لا نقول به الا بالکراهة.

و صحیح علی بن جعفر الذی رواه عنه موسی بن القاسم قال: «سألت أخی (علیه السلام) اظلل و انا محرم فقال: نعم و علیک الکفارة قال: فرأیت علیّاً اذا قدم مکة ینحر بدنة لکفارة الظل» «۲» و الظاهر من الروایة ان السؤال کان من حکم التظلیل بدون العلة و الا فمثل علی بن جعفر کان عالماً بجواز التظلیل بالعلة نعم ان قیل بدلالته بالاطلاق لترک الاستفصال یمکن ان یقال بأنه مقید بغیره من الروایات.

و صحیح جمیل بن درّاج عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: «لا بأس بالظلال للنساء و قد رخص فیه للرجال» «۳»

و ردّ بدلالة (قد) فیه علی التقلیل و لکنه خلاف الظاهر فانها تدل علی التقلیل اذا وردت علی المضارع لا علی الماضی او المجرد من الزمان کقوله تعالی: (قد علم الله).

هذا و فی الجواهر ردّ الاستشهاد بصحیح الحلبی بانه غیر صریح فی الجواز و صحیح علی بن جعفر بانه یحتمل الضرورة و افاد بأن هذا ای احتمال الضرورة فی صحیح جمیل أظهر بقرینة لفظ الرخصة «۴».

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۶۴ من ابواب تروک الاحرام ح ۵

(۲) وسائل الشیعة: ب ۶۴ من ابواب بقیة کفارات الاحرام ح ۲.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۶۴ من ابواب تروک الاحرام ح ۱۰.

(۴)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۹۴.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۸۵

أقول: یمکن ان یقال: ان غایة ما یقال فی صحیح الحلبی انّه لا یدلّ علی الحرمة اما دلالته علی الجواز فغیر ظاهر و امّا صحیح علی بن جعفر فیمکن ان یکون المراد منه السؤال عن التظلیل بالعلل العرفیة التی لا تصل الی حدّ الضرورة و اللابدیة.

و أما صحیح جمیل و ان لم نقل فیه بدلالة (قد) علی التقلیل الا انه لیس ظاهراً فی انه مرخص فیه للرجال مطلقاً بل یدل علی ذلک فی الجملة و علی نحو الموجبة الجزئیة و لو لم یکن ما ذکر فی هذه الروایات وجهاً لعدم دلالتها علی الجواز المطلق فالوجه فی الجواب عنها هو حملها علی التقیة لموافقة القول بالجواز للعامة.

قال فی الفقه علی المذاهب الاربعة: (و یجوز له ایضاً ان یستظلّ بالشجرة و الخیمة و البیت و المحمل، و المظلة المعروفة بالشمسیة بشرط ان لا یمس شیء من ذلک رأسه و وجهه فان کشفهما واجب باتفاق المالکیة و الحنفیة امّا الشافعیة و الحنابلة فانظر مذهبهما تحت الخط) «۱» و ما ذکره تحت الخط لا یرجع الی مخالفتهما فی جواز

الاستظلال

و الشاهد علی ان الروایة الدالة علی الجواز لو تمت دلالتها محمولة علی التقیة الروایات الحاکیة عن سؤال ابی یوسف عن مولانا ابی الحسن موسی بن جعفر (علیهما السلام) کالمنکر له القول بالحرمة ففی بعضها انّه قال: «یا ابا الحسن جعلت فداک- المحرم یظلل؟ قال: لا قال: فیستظلّ بالجدار و المحمل و یدخل البیت و الخباء (و فی بعضها فیستظل بالخباء) فقال: نعم قال: فضحک ابو یوسف شبه المستهزئ فقال له ابو الحسن (علیه السلام) یا ابا یوسف ان الدین لیس بالقیاس کقیاسک و قیاس اصحابک ان الله

(۱)- الفقه علی المذاهب الاربعة: ۱/ ۶۵۱.

عزّ و جل امر فی کتابه بالطلاق و اکد فیه شاهدین و لم یرض بهما الا عدلین و امر فی کتابه بالتزویج و اهمله بلا شهود فاتیتم بشاهدین فیما ابطل الیه و ابطلتم شاهدین فیما اکد الله عزّ و جلّ و اجزتم طلاق المجنون و السکران. حج رسول الله صلی علیه و آله و سلم فاحرم و لم یظلّل و دخل البیت و الخباء و استظل بالمحمل و الجدار فقلنا (فعلنا) کما فعل رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) فسکت» «۱».

اذاً فلا ریب فی ان الاعتماد علی الروایات المستفیضة الدالة علی تحریم الاستظلال.

الا انه یقع الکلام هنا فی امور:

الاول: قد سمعت من الروایات ان التظلیل مرخص فیه فی الجملة

لعذر ما من مرض او حر أو برد فهل هو مختص بما اذا صار بهذه العلل مضطراً الی التظلیل و کان

العذر بحیث لا یتحمل عادة او عرفاً مثله او هو اعم من ذلک فیکفی مطلق الاذیة من الحر او البرد و ان لم تصل الی الحد المذکور.

و بعبارة اخری: یلزم ان یکون العذر علی حدّ یسقط معه التکلیف و الظاهر من الجواهر اختیار سقوط حرمته اذا کان فیه الضرر العظیم الذی یسقط معه التکلیف «۲».

و لکن الظاهر من الروایات انه مرخص فیه و لو لم یصل العذر الی هذا الحد

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۶۶ من ابواب تروک الاحرام ح ۲ و عیون اخبار الرضا (علیه السلام) و قرب الاسناد فی بعضها ان السائل کان محمد بن الحسن الشیبانی و هو ابو یوسف کانا من تلامذة ابی حنیفة و فی بعضها ان السؤال و الجواب وقع عند المهدی العباسی و فی بعضها انهما وقعا عند هارون و الظاهر وقوعهما عندهما.

(۲) جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۹۸.

نعم الاذیة المتعارفة التی هی موجودة فی ترک التظلیل للجمیع و تقتضیها طبع الموضوع او ما هو قریب منه لا یکون مجوزاً لارتکاب التظلیل فاذا کان المحرم مریضاً او ضعیفاً تؤذیه الشمس و تؤثر فیه اکثر مما تؤثر فی سائر الافراد یجوز له التظلیل و ان لم یصل ما به الی حدّ الاضطرار الی ارتکاب الحرام و بذلک یجمع بین الروایات فتدبر.

الثانی: الظاهر انه لا وجه یعتد به للقول باختصاص حرمة التظلیل علی الراکب دون الماشی و الراجل

الا ـ ما ورد فی بعض الروایات من السؤال عن راکب القبـة و الکنیسـة فان مفاده حرمته علی راکب خصوص القبـة و الکنیسـة أو مطلق الراکب لکن لا یدل علی اختصاصها بالراکب و مقتضی الروایات المطلقة حرمة التظلیل علی الراکب و الماشی و لا وجه لرفع الید عن اطلاقها سیما بعد کون المشاة کثیرین و لو کانت الحرمة مختصة بالراکبین کان بیان ذلک جدیراً بالذکر جداً.

و فی الجواهر: (نعم فی صـحیح ابن بزیع «١» کتب الی الرضا (علیه السـلام): «هل یجوز للمحرم ان یمشـی تحت ظل المحمل؟ فکتب نعم» و فی خبر الاحتجاج یجوز له المشی تحت الظلال «٢» الا انه یمکن دعوی انسباقه الی ارادة المشی فی ظله لا الکون تحت الحِمل و المحمل) «٣».

و فی تقریرات بعض الاجلة تجویز التظلیل بظل المحمل للماشی بالخصوص دون غیره حفظاً للاطلاقات فی غیر ظل المحمل فرد عطف غیره به کما فعل الشهید الثانی بقوله (و نحوه) و قال: هذا مما نلتزم به للتعبد بالنصّ و لا یدلّ علی جواز

---

(١)- وسائل الشیعة: ب ۶٧ من ابواب تروک الاحرام ح ۶.

(٢)- وسائل الشیعة: ب ۶٧ من ابواب تروک الاحرام ح ١.

(٣)- جواهر الکلام: ١٨/ ۴٠٣.

الاسـتظلال مطلقـاً و لو بظـل غیر المحمل و الاحکام تعبدیّة و ملاکاتها مجهولـة عنـدنا فیجب الاقتصار علی مورد النصّ (الی ان قال) فمقتضـی اطلاق النصوص عـدم جواز الاسـتظلال للراجـل مطلقاً بمظلـة و نحوهـا الا الاسـتظلال بظل المحمل حال السیر و امّا روایة الاحتجاج الدالة علی جواز الاستظلال للماشی مطلقاً و لو بظلّ غیر المحمل فضعیفة للارسال «١».

أقول: یمکن ان یقال: بالفرق بین ما یستظل به حسب العادة او یتخذه لان یستظل به کالشمْسِیة و ما یستر به حر الشمس و بین المحمل الـذی لم یتخـذ للاسـتظلال به فنقول: بالحرمـة فی الاـولی للاطلاقات و بالثـانی بصـحیح ابن بزیع سواء کـان المحمل او الحمل او ما یشـابهه لاـن الانصـاف ان مـا ذکره فی مثل المورد لا یکفی لاختصاص الحکم به و عـدم اجراء مفهوم المساواة و اما روایـة الاحتجاج فمع قطع النظر عن ضـعف السـند یمکن ان یقال فیه ایضاً بعدم دلالته علی المشـی تحت کل الظلال و ان کان مجعولا للاسـتظلال بل المراد من قول الشـیبانی (أ فیجوز ان یمشـی تحت الظلاـل مختـاراً) و قول الامام (علیه السـلام): «ان رسول الله (صـلی الله علیه و آله و سلم) کشف ظلاله فی احرامه و مشی تحت الظلال و هو محرم»

المشی تحت ظلال المحامل و الظلال الواقعة فی الطریق کالاشجار و نحوها و الله هو العالم.

الثالث: قال فی الخلاف: (للمحرم ان یستظل بثوب ینصبه ما لم یکن فوق رأسه بلا خلاف)

«٢» و عن المنتهی نسبة الجواز الی جمیع اهـل العلم «٣»، و عن ابن زهرة: یحرم علیه ان یسـتظل و هو سـائر بحیث یکون الظلاـل فوق رأسه «۴».

---

(١) المعتمد: ۴/ ٢٣۶ و ٢٣٧.

(٢)- الخلاف: ٢/ ٣١٨.

(٣)- منتهی المطلب الطبعة الحجریة/ ٧٩٢.

(۴)- غنیة النزوع: ١۵٩.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۸۹

و الوجه لذلک الاصل و صحیح ابن سنان قال: سمعت ابا عبد الله (علیه السلام) یقول لابی و شکی الیه حرّ الشمس و هو محرم و هو یتأذی به فقال: تری ان استتر بطرف ثوبی؟ فقال: لا بأس بذلک ما لم یصبک (لم یصب) رأسک. «۱»

وجه الاستدلال به انه و ان کان السؤال عما اذا تأذی به و لکن الجواب عام یشمل صورة الضرورة و غیرها لان قوله: (بذلک) راجع الی الاستتار بطرف الثوب و خصوصیة المورد لا تخصص الوارد و کان الجواهر صوب ذلک الاستدلال و لذا قال: (فیه انه یعارضه عموم نحو قول الصادق (علیه السلام) فی خبر المعلی «۲» «لا یستتر المحرم من الشمس بثوب. و لا بأس ان یستر بعض» «۳» و خبر اسماعیل بن عبد الخالق «۴»

و محمد بن الفضیل «۵» السابقان بل و خبر عبد الله بن المغیرة «۶» المتقدم ضرورة انه لو کان الاستتار بما لا یکون فوق الرأس جائزاً لبینه له و خلوّ اخبار التکفیر «۷» مع التظلیل للضرورة عمّا لا یکون فوق الرأس اذ لو کان جائزاً اختیاراً وجب الاقتصار علیه اذا اندفعت به الضرورة، و لعل المتجه حمل ذلک کله علی الکراهة کما یومئ الیه خبر قاسم الصیقل قال: «ما رأیت احداً کان اشد تشدیداً فی الظل من

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۶۷ من ابواب تروک الاحرام ح ۴.

(۲)- من الخامسة مدحه الشیخ فی کتاب الغیبة.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۶۷ من ابواب تروک الاحرام ح ۲.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۶۴ من ابواب تروک الاحرام ح ۹ و فیه: «هل یستتر المحرم من الشمس؟ فقال: لا الّا ان یکون شیخاً کبیراً او قال: ذاعلة.

(۵)- وسائل الشیعة: ب ۶۶ من ابواب تروک الاحرام ح ۲.

(۶)- وسائل الشیعة: ب ۶۴ من ابواب تروک الاحرام ح ۱۱.

(۷)- وسائل الشیعة: ب ۶ من ابواب بقیة کفارات الاحرام.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۹۰

ابی جعفر (علیه السلام) کان یأمر بقلع القبة و الحاجبین اذا احرم» «۱» فان التشدید ظاهر فی الزیادة علی الواجب، و هذا و ان کان من الراوی الّا انه ظاهر فی معلومیة الحکم عندهم سابقاً و هو شاهد علی صحة الاجماع المزبور الذی یقید به المطلقات المذکورة و اخبار التکفیر انما جاءت لبیان ثبوت الکفارة فی المحرم من التظلیل للمختار اذا اقتضته الضرورة و هو ما فوق الرأس بل قد یشهد لما ذکرناه ما فی خبر سعید الاعرج سأل الصادق (علیه السلام) (عن المحرم یستتر من الشمس بعود و بیده؟ قال: «لا الا من علة») «۲» لما عرفت من جواز الاستتار بالید الذی فعله رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) علی وجه یقصر عن معارضته فلا بدّ من حمله علی ضرب من الکراهة) «۳».

أقول: امّا ما افاده فی الجواهر بان عموم خبر المعلی یعارض صحیح بن سنان ففیه: ان المعارضة بینهما بالعموم و الخصوص، و الصحیح خاص یخصص به عموم خبر المعلی و صحیح بن المغیرة کما یخصص به خبر ابن عبد الخالق.

و أما خبر محمد بن الفضیل «۴» فیرد بضعفه

و أمّا خلو اخبار التکفیر لتکفیر عما ذکر فانه یمکن ان یکون ورودها لصورة عدم اندفاع الضرورة بما لا یکون فوق الرأس

و أمّا الاستشهاد لحمل الروایات علی الکراهة بخبر قاسم بن صیقل فمضافاً الی ضعفه به فما استظهر هو من فعل الامام (علیه السلام) اجتهاد منه لا یعتمد علیه

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۶۴ من ابواب تروک الاحرام ح ۱۲.

(۲)- الوسائل، ابواب تروک الاحرام، ب ۶۷، ح ۵.

(۳)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۴۰۰ و ۴۰۱.

(۴)- ضعیف له کتاب.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۹۱

و أما خبر سعید الاعرج فالاستشهاد به ایضاً لحمل الروایات علی الکراهة مخدوش بانه لم یرد فیه توثیق فی کتب الرجال و من جانب آخر ردّ الاستدلال بصحیح ابن سنان لجواز الاستظلال بما لا یکون فوق الرأس بان مورده الاضطرار لا الاختیار.

و ما ذکر من ان خصوصیة المورد لا تخصص الوارد معناه سلب کلیة عدم کون خصوصیة المورد مخصصة للوارد و لا یثبت بذلک کونها کذلک فی الجملة فاللازم ملاحظة الموارد فرب مورد بخصوصیته مخصص للوارد عند العرف و رب مورد لا یکون کذلک.

و بعد ذلک کله نقول مقتضی الاطلاقات السابقة حرمة التظلیل و الاستتار عن الشمس سواء کان بما یکون علی رأسه او بغیره و حیث لم یثبت ما یکون حجة لتقییدها فالظاهر حرمته مطلقاً و القول به موافق للاحتیاط فلا یجوز ترکه مطلقاً و الله هو الهادی الی الصواب.

الرابع: [فهل المراد بالاستتار ما یکون له شأنیة ذلک فی الضحی و عند نزول المطر و غیرهما من الحالات و ان لم یکن هنا ضحی و مطر]

بعد البناء فی الامر الثالث علی حرمة التظلیل و الاستتار عن الشمس مطلقاً سواء کان ما یظل به فوق رأسه او باحد جانبیه فهل المراد به ما یکون له

شأنیة ذلک فی الضحی و عند نزول المطر و غیرهما من الحالات التی یستفاد لدفع الاذیة بالاستظلال و ان لم یکن هنا ضحی و مطر و ما یلجأ لدفعه بالاستظلال فیحرم علی المحرم السائر فی اللیل او فی الغیم الشدیدة ما یحرم علیه فی الیوم و فی الضحی او ان المراد فعلیة الاستظلال و وقوعه خارجاً فلا یقال للسائر فی اللیل اذا کان فی المحمل او فی السیارة انه استظل بهما.

الظاهر هو الثانی کما یدلّ علیه عدة من الروایات مثل قوله (علیه السلام) اضح لمن

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۹۲

احرمت له و ما ورد فی ثواب الحاج الذی یضحی ملبیاً.

و هل یمکن ان یقال: انه لا- یتحقق الاستظلال و لا- ایجاد الظل الا عند اشراق الشمس و وجود النور فلا یطلق بما لا یظل به لدفع الشمس الاستظلال اذا کان لدفع المطر او شدة الحر و ان قلنا بدلالة بعض الاخبار علی حرمته علی المحرم مثل الحدیث الثالث و الخامس و السابع من الباب السادس من ابواب بقیة کفارات الاحرام من الوسائل؟

الظاهر بدلالة نفس الروایات صدق الاستظلال علی ما یدفع به الاذی سواء کان من الشمس او من المطر او غیرهما.

لا یقال: الرکوب فی القبة او الکنیسة یدل علیها مطلقاً.

فانه یقال: الظاهر ان السؤال عن مثل القبة ایضاً وقع لکونها مانعاً من الاضحاء و من مصادیق الاستظلال المحرم فعلی هذا اذا رکب السیارة المسقفة فی اللیل لا لدفع اذی و علة بل لکونها مبذولة لا بأس به و ان کانت غیرها ایضاً موجودة.

فلا یقال: ان التظلیل المنهی عنه لا یختص بالاستظلال بالشمس حتی لا یکون رکوب السیارة فی اللیل حراماً لحرمته من جهة حرمة مطلق التستر عما یتأذی به

الشخص.

فانه یقال: نعم نقول بالحرمة اذا کان رکوب السیارة لدفع ما قلت اما اذا لم یکن لاجل دفع مثل المطر و البرد لا یصدق علیه الاستظلال و الاستتار و جعل الظل و الستر لرفع الاذی. و الله هو العالم.

الخامس: لا اشکال فی حرمة التظلیل علی المحرم السائر اذا کان الظل سائراً

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۹۳

و بعبارة اخری: کان المحرم سائراً فی السائر کالمحمل و القبة و الشمسیة.

انما یمکن ان یقع الکلام فی السیر فی ظل الثابت الساکن کإظلال الاشجار و الجدران و الجبال مما لا ینتقل ظله لعدم انتقاله. حکی عن بعضهم اختصاص الحرمة بما ینتقل ظله تبعاً لانتقاله و ذلک للاصل و لانه لو کان السیر فی الظل الثابت ایضاً محرماً مع کثرة الابتلاء به حال السیر و المرور بالاشجار و البیوت کان واضحاً ظاهراً و واقعاً مورد السؤال و الظاهر من الادلة هو جعل المحرم لنفسه ما یمنع من الحر و البرد فیه دون ما هو موجود بنفسه فی الطریق.

و بالجملة القول بانصراف الادلة الناهیة عن التظلیل عن الظل الثابت و عدم شمولها له قریب فلم یقل احد بأنه اذا کان علی جانبی الطریق الاشجار او الجدران یجب علی المحرم اتخاذ طریق آخر هذا.

و لکن یمکن ان یقال: ان فی مثل المقام ایضاً الامر یدور مدار صدق الاستظلال و عدمه فاذا عدل من احد جانبی الطریق الذی لا ظل فیه الی جانبه الآخر الذی فیه ظل الجدار و الاشجار فراراً من حر الشمس او البرد یصدق علیه الاستظلال دون ما اذا سار فیه لا بقصد دفع الحر و البرد.

لا یقال: فلیقال مثل ذلک فی جعل ما له الظل علی نفسه عند اشراق الشمس اذا لم یکن دفع حره مرغوباً فیه. فمن رکب فی المحمل او السیارة المسقفة فی الیوم

الذی الاضحاء فیه مطلوباً مرغوباً فیه لا یطلب برکوبه الاستظلال من الشمس لا باس به.

فانه یقال: لعلهم لم یتعرضوا لذلک الفرع فی کلماتهم و لکن یمکن ان یقال: بعدم شمول ما یدل علی التحریم لذلک لان الحصول و الحضور تحت الظل لیس استظلالًا

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۹۴

الا اذا کان الظلّ مطلوباً...

لا یقال: یشمل هذا اطلاق ما دل علی حرمة الرکوب فی الکنیسة و القبة

فانه یقال: هذا یتم لو قلنا بحرمة الرکوب فی القبة و نحوها علی الموضوعیة دون ما اذا کانت علی الطریقیة لکونهما ممّا یستظل بهما بل و لو کان الحکم علی الموضوعیة یجب الاقتصار علی مورده فیصیر محرماً خاصاً غیر الاستظلال لا یرد به ما قلناه.

و کیف کان فالاحتیاط فی الظل الثابت ان لا یتخذه استظلالا و دفعاً لحر الشمس او البرد و الله هو العالم.

[السادس:] «جواز التظلیل بالاعضاء»

السادس: قد اشرنا فی طیّ ما تقدم منا فی هذا المبحث (مبحث التظلیل) الی جواز التظلیل بالاعضاء کالید و الذراع و یدل علیه روایة المعلی بن خنیس المتقدمة «۱» و صحیح معاویة بن عمار عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: «لا بأس بأن یضع المحرم ذراعه علی وجهه من حر الشمس و قال: و لا بأس ان یستر بعض جسده ببعض» «۲»

و فی روایهٔ محمد بن الفضیل «کان رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) یرکب راحلته فلا یستظل علیها و تؤذیه الشمس فیستر بعض جسده ببعض و ربما یستر وجهه بیده» «۳»

---

(۱)- وسائل الشیعهٔ: ب ۶۷ من ابواب تروک الاحرام ح ۲.

(۲)- وسائل الشیعهٔ: ب ۶۷ من ابواب تروک الاحرام ح ۳.

(۳)- وسائل الشیعهٔ: ب ۶۶ من ابواب تروک الاحرام ح ۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۹۵

و ما رواه الفقیه باسناده عن سعید الاعرج «انه سأل ابا عبد الله (علیه السلام) عن المحرم یستر من الشمس بعود و بیده قال: لا الا من علهٔ» «۱» فیحمل علی الکراههٔ لصراحهٔ ما دل علی الجواز دونه لجواز کون المراد منه مجرد المرجوحیهٔ و الحرمان من الفضل و الثواب الکثیر.

و هل یجوز ذلک بید غیره بدعوی انصراف ما یدل علی حرمهٔ الاستظلال بما یتعارف الاستظلال به من ثوب او شمسیهٔ او کنیسهٔ و نحوها او یقال بعدم الانصراف حتی اذا کان ذلک بید نفسه و لذا ورد التعرض له فی الاخبار اذاً فالاقتصار فی الحکم بالجواز علی یده دون غیره هو الاحوط لو لم نقل بکونه اقوی و اظهر و الله هو العالم.

السابع: الظاهر انه لا کلام بین الاصحاب فی ان المحرم اذا نزل مکهٔ المکرمهٔ او انشاء احرام الحج منها یجوز له ما دام هو فی المنزل

و لم ینشأ السیر و الذهاب الی منی و کذا فی المنازل التی ینزل فیها بین مکهٔ المکرمهٔ و المدینهٔ المنورهٔ الاستظلال بالبیوت و الجدر ان و الاشجار و هذا هو الفارق بین المحرم السائر و بین النازل فی المنزل و بهذا الفرق کان المخالفون الذین لا یقولون بحرمهٔ الاستظلال یؤاخذون علی ائمهٔ الدین و اعدال القرآن الکریم صلوات الله علیهم اجمعین و کان الرّد علیهم

منهم (علیهم السلام) ان الدین لیس بالقیاس و لا یقاس.

و هل الجواز مختص بالظل الثابت او یعمّه و السائر فیجوز الاستظلال فی المنزل بنحو الشمسیهٔ یمکن ان یقال: ان ما یستفاد مما وقع بین ائمهٔ الدین (علیهم السلام) و مثل ابی حنیفهٔ و تلامذه جواز الاستظلال بمثل الخباء و الظل الثابت دون الظل السائر فاطلاق ادلهٔ حرمهٔ الاستظلال فی الظل السائر علی حاله.

---

(۱)- وسائل الشیعهٔ: ب ۶۷ من ابواب تروک الاحرام ح ۵ و من لا یحضره الفقیه: ۲/ ۳۵۵ ح ۲۶۸۳.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۹۶

اللهم الا ان یقال: ان المستفاد من الادلهٔ هو الحرمهٔ علی المحرم السائر دون النازل فی المنزل بل بعضها نصّ فی ذلک مثل روایات القبهٔ و الکنیسهٔ فلا یشمل من انشاء الاحرام فی المیقات او غیره بالنذر و هو بعد لم یعزم علی السیر و هذا لیس ببعید فیجوز له مطلقاً الاستظلال فی المنزل و ان کان الاحتیاط بترک الاستظلال بالظل السائر ینبغی رعایته، و الله هو العالم.

[مسألهٔ ۳۷] وجوب الکفارهٔ للتظلیل

اشارهٔ

مسألة ۳۷: الظاهر انه لا خلاف بینهم فی وجوب الکفارة للتظلیل فی الجملة بل الظاهر عدم الفرق فی لزومها بین المختار و المضطر کما حکی التصریح به عن غیر واحد.

و عن کشف اللثام انه نص علیه الشیخ و الحلبیان و غیرهم «۱» و لا- یخفی علیک ان الاخبار جلّها او کلها وردت فی المضطر الی التظلیل فراجع الوسائل ابواب بقیة کفارات الاحرام ب ۶ من اول الباب الی آخره و ب ۷، و ابواب تروک الاحرام ب ۶۷ لیس فیها ما یدل علی وجوب الکفارة اذا ارتکب التظلیل عمداً

و الاستناد الی صحیح علی بن جعفر الذی تقدم ذکره قال: «سألت أخی (علیه السلام):

اظلل و انا محرم؟ فقال: نعم و علیک الکفارة» «۲» فی غیر محله لان مثل علی بن جعفر لا- یسأل الامام (علیه السلام) عن ارتکاب الحرام مطلقاً و ان لم یکن به علة.

نعم فی مرسل رواه الکلینی عن محمد بن یحیی «۳» عمن ذکره عن ابی علی بن

---

(۱)- کشف اللثام: ۶/ ۴۷۷.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۶ من ابواب بقیة کفارات.

(۳)- الظاهر انه محمد بن یحیی ابو جعفر شیخ اصحابنا فی زمانه ثقة من الثامنة.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۹۷

راشد «۱» «قال: سألته عن محرم ظلل فی عمرته؟ قال: یجب علیه دم قال: و ان خرج الی (من) مکّة و ظلل وجب علیه ایضاً دم لعمرته و دم لحجّته» «۲».

و الخبر مضافاً الی ما فیه من علّة الارسال مضمر و کیف کان یمکن ان یقال: ان وجوب الکفارة علی المختار کان مفروغاً عنه و یظهر من بعض روایات الباب ان سؤالهم کان عن وجوب الفدیة علی المضطر و من به علّة لانّهم کانوا یرون وجوبه علی المختار فسئلوهم (علیهم السلام) عن غیر المختار.

فلا یقال: یمکن ان یکون وجوب الکفارة علی المضطر لتدارک ما فات منه بالتظلیل بل الظاهر ان المختار اولی بوجوب الکفارة علیه و کیف کان فلعلک لم تجد من قال بالتفصیل و وجوبها علی المضطر دون المختار.

کفارة التظلیل

نعم قد وقع الکلام فیما هو کفارة التظلیل فقال المحقق: (و فی التظلیل سائراً شاة) «۳» و قال فی الجواهر: هو المشهور للمعتبرة المستفیضة الدالة علی ذلک بل فی

بعضها تفسیر الفدیة بها) «۴» ثمّ ذکر ما رواه الشیخ بسنده الصحیح عن ابراهیم ابن ابی محمود «۵» قال: «قلت للرضا (علیه السلام): المحرم یظلل علی محمله و یفدی اذا کانت الشمس و المطر یضرّان به؟ قال: نعم قلت: کم الفداء قال: شاة» «۶».

---

(۱)- هو من الوکلاء الممدوحین عاش سعیداً و مات شهیداً کانه من السابعة.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۷ من ابواب بقیة کفارات الاحرام ح ۲. و الکافی ۴/ ۳۵۲ ح ۱۴.

(۳)- شرائع الاسلام: ۱/ ۲۲۷.

(۴)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۴۱۵.

(۵)- ثقة کانه من السادسة.

(۶)- وسائل الشیعة: ب ۶ من ابواب بقیة کفارات الاحرام ح ۵ رواه ایضاً عن الکافی: ۴/ ۳۵۱ ح ۹ و التهذیب: ۵/ ۳۱۱ ح ۱۰۶۶.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۹۸

و روی الکلینی عن العدّة عن احمد بن محمد عن ابن بزیع عن الرضا (علیه السلام) قال: سأل رجل عن الظلال للمحرم من اذی مطر او شمس و انا اسمع فامره ان یفدی شاة و یذبحها بمنی» «۱» و هنا روایات تدل علی وجوب الفدیة بالاطلاق او بلفظ (یهریق دماً) تقید بروایات الشاة.

بقی الکلام فیما فی صحیح علی بن جعفر فان فیه قال الراوی عنه: «فرأیت علیاً اذا قدم مکّة ینحر بدنة لکفارة الظل» «۲» و الظاهر منه کفایة نحر البدنة و مقتضی الجمع بینه و بین روایات الشاة حملهما علی التخییر حملا للظاهر علی الاظهر لصراحة کل منهما فی کفایة الشاة و البدنة و ظهور هما فی تعیین خصوص الشاة أو البدنة.

و یمکن ان یستفاد من عمل علی بن جعفر و هو لا ریب فی جلالة قدره افضلیة البدنة.

و لکن فی الجواهر قال: (فهمه و فعله لیس حجة تصلح معارضاً للنصوص المزبورة خصوصاً بعد عدم القائل به، و ان حکی عن المقنعة و جمل العلم و العمل و المراسم و النهایة و المبسوط و السرائر التعبیر بدم کبعض النصوص «۳»

و تبعه فی رد حجیة عمل علی بن جعفر بعض المعاصرین «۴» الا اننا لا نرضی

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۶ من ابواب بقیة الکفارات الاحرام ح ۶ و الظاهر انه و الحدیث الثالث واحد و احتمال التعدد یأتی فیه و فی الحدیث السابع لاختلاف لفظهما و لکن الظاهر کون الثلاثة واحداً فراجع. و الکافی: ۴/ ۳۵۱ ح ۵.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۶ من ابواب بقیة کفارات الاحرام ح ۲.

(۳)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۴۱۵.

(۴)- معتمد: ۴/ ۲۴۶.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۹۹

بذلک و نری ان فهم مثله فی مدلول الروایة یکفی للاستدلال بها فتوی. لو کنا و هذه الروایة نأخذ باطلاق کلام الامام (علیه السلام) و بعد ذلک کلّه فالاحتیاط هو الاقتصار بالشاة.

نعم هنا ما یدل علی کفایة التصدق بمد لکل یوم و هو روایة علی بن ابی حمزة البطائنی عن ابی بصیر الذی روی عنه احمد بن محمد بن ابی نصر الثقة الجلیل الذی اجمع اصحابنا علی تصحیح ما یصح عنه و اقروا له بالفقه.

قال ابو بصیر: «سألته عن المرأة یضرب علیها الظلال و هی محرمة؟ قال: نعم، قلت: فالرجل یضرب علیه الظلال و هو محرم؟ قال: نعم، اذا کانت به شقیقة و یتصدق بمدّ لکلّ یوم» «۱».

قال فی الوسائل و وجه الجمع هنا التخییر أو حمل المدّ علی صورة العجز عن الشاة «۲»، و لکن ردّه بعض الاعلام بضعفه بعلی بن ابی حمزة «۳»، و قد قلنا آنفاً ما فی مثل هذه التضعیفات و بعد ذلک یمکن تضعیفه بالاضمار الا انه اذا کان المضمر مثل

ابی بصیر فلا ریب فی انّه لا یسأل عن دینه الا عن الامام و الظاهر انّه الامام الصادق (علیه السلام).

و علی هذا فالجزم بالحکم علی تعیّن الشاة خلاف الاحتیاط کما انّ الحکم بالتخییر ایضاً کذلک، فما یقتضیه الاحتیاط فی الدین الاقتصار بالشاة. و الله هو العالم بالاحکام.

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۶ من ابواب بقیة کفارات الاحرام ح ۸.

(۲)- المصدر السابق.

(۳)- المعتمد ۴/ ۲۴۶.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۰۰

[مسألة ۳۸] «عدم وجوب تکرار الکفارة بتکرار التظلیل»

مسألة ۳۸: مقتضی الاصل فی باب الاسباب و المسببات و ان کان عدم التداخل و وجوب تکرار الکفارة بتکرار التظلیل و احداثه مرّة بعد مرّة و لو فی احرام واحد الا ان مقتضی ما یستفاد من روایات الباب و ما یناسب الحکم و الموضوع عدم وجوب التکرر اذا کان العذر مستمراً باقیاً فی مدة خاصة.

کما اذا صار مریضاً یوماً او یومین او ثلاثة او طول مدة الاحرام فاذا رفع هذا المریض ما استتر به و استظلّ به لحاجة ثمّ عاد الیه لا یجب علیه کفارتان او ازید بتکراره ذلک، و کذا المضطر الی الرکوب فی الکنیسة لا یجب علیه بنزوله عنها و عوده الی رکوبها الا کفارة واحدة.

و بالجملة مثل المریض و الشیخ و الشیخة من الذین یجوز لهم التظلیل لا ریب فی انه یتکرر منهم ذلک و لو کان ذلک موجباً لتکرر الکفارة علیهم شاع و بان و لوقع مورد السؤال و هل الحکم کذلک و ان تعدد سبب الحاجة و الضرورة الی التظلیل کما اذا اضطر الی التظلیل لشدة حرّ الشمس و بعد زوالها اضطر الیه للمطر الشدید ثمّ

زال ذلک السبب و صار بالمرض کذلک و الظاهر کفایة کفارة واحدة لجمیع ذلک.

یمکن ان یقال: باشعار بعض الروایات بعدم تکرر الکفارة بتکرار التظلیل للاسباب المتعددة المتباینة مثل قوله (علیه السلام): «یظلل علی نفسه و یهریق دماً ان شاء الله» «۱» فانه لا یخلو من الاشعار علی انه یهریق دماً علی التظلیل سواء تکرر

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۶ من ابواب بقیة کفارات الاحرام ح ۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۰۱

منه ام لا.

و مثل قوله (علیه السلام): «قلت: کم الفداء قال: شاة» «۱» و لم یسأله الامام (علیه السلام) عن تکرر ذلک

و استفادة ذلک عن مضمر ابی علی راشد اوضح و اظهر قال: «سألته عن محرم ظلل فی عمرته، قال: یجب علیه دم قال: و ان خرج من مکة و ظلل وجب علیه ایضاً دم لعمرته و دم لحجّته» «۲» و هذا یدل علی ان وجوب الکفارة حکم طبیعة التظلیل فی احرام واحد کیف ما وقع.

و الظاهر انه و ما رواه محمد بن عیسی «۳» عن ابی علی بن راشد واحد قال: «قلت له (علیه السلام) جعلت فداک انه یشتد علی کشف الظلال فی الاحرام لانی محرور یشتد علی حر الشمس؟ فقال: ظلل و ارق دماً فقلت له: دماً او دمین؟ قال: للعمرة؟ قلت: انا نحرم بالعمرة و ندخل مکة فنحل و نحرم بالحج قال فارق دمین» «۴».

[مسألة ۳۹] حکم النظر الی المرآة فی حال الاحرام

مسألة ۳۹: قال فی الجواهر: (و کذا) لا یجوز لهما فی حال الاحرام (النظر فی المرآة علی الاشهر).

کما عن الصدوق و الشیخ و ابی الصلاح و ابنی ادریس و سعید بل نسبه غیر

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۶ من ابواب بقیة کفارات الاحرام ح ۵.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۷ من ابواب بقیة کفارات الاحرام ح ۲.

(۳)- الوسائل بقیة کفارات الاحرام ب ۷ ح ۱.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۷ من بقیة کفارات الاحرام ح ۲.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۰۲

واحد الی الاکثر یقول الصادق (علیه السلام) فی صحیح حماد: لا تنظر فی المرآة و انت محرم فانه من الزینة «۱» و فی صحیح حریز: لا تنظر فی المرآة و انت محرم لانه من الزینة «۲» و فی حسن معاویة: لا ینظر المحرم فی المرآة لزینة فان نظر فلیلب «۳» و منه یستفاد استحباب التلبیة بعد الاجماع علی عدم الوجوب، و علی کل حال فلا اشکال فی الحرمة و لکن عن الجمل و العقود و الوسیلة و المهذب و الغنیة انه مکروه کالمصنف فی النافع بل قیل و الخلاف و لکن یحتمل ارادة الحرمة منها للاستدلال علیها بالاجماع و طریقة الاحتیاط فیکون حجة اخری للحرمة مضافاً الی النصوص المزبورة و غیرها التی لا داعی الی حمل النهی فیها علی الکراهة، نعم فی الذخیرة ینبغی تقیید الحکم بما اذا کان النظر للزینة جمعا بین الاخبار المطلقة و المقیدة و فیه انه لا منافاة کما سمعته فی الکحل و لا بأس بما یحکی الوجه مثلا من ماء و غیره من الاجسام الصیقلیة، بل لا بأس بالنظر فی المرآة فی غیر المعتاد فعله للزینة. و الله العالم) «۴».

اقول: قد اخرج فی الوسائل فی هذا الباب روایة اخری عن معاویة بن عمار لم ینقلها فی الجواهر و هی ما اخرجه عن الشیخ باسناده عن الحسین بن سعید عن فضالة عن معاویة بن عمار عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: «لا تنظر المرأة المحرمة فی المرآة للزینة» «۵».

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۳۴ من ابواب تروک الاحرام ب ۳۴ ح ۱ عن التهذیب و فیه (فانها) راجع التهذیب: ۵/ ۳۰۲ ح ۱۰۲۹.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۳۴ من فی ابواب تروک الاحرام ح ۳.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۳۴ من ابواب تروک الاحرام ح ۴.

(۴)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۴۸.

(۵)- وسائل الشیعة: ب ۳۴ من ابواب تروک الاحرام ح ۲.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۰۳

و لعل فی الجواهر اکتفی بما ذکره لکونه اعما و مشتملا علی حکم آخر و لکن ما ترکه روی بسند صحیح و ان کان هو ایضا سنده لا یقل عن مرتبة الصحة و تعبیر بعضهم بالحسن لمکان ابراهیم بن هاشم و لکن تظهر وثاقته من کثرة شیوخه و روایاته و اعتماد ابنه علیه.

و کیف کان فالذی یقتضیه النظر فی الروایات هو: انّ النظر فی المرآة اذا کان بحیث یری وجهه فیها، و ان لم یقصد به الزینة و الاطلاع علی ما فیه من الشین حرام علی المحرم لدلالة صحیح حماد و صحیح حریز علیه بالاطلاق و لا یقیدان بروایتی معاویة لکون الدلیلین مثبتین غیر متعارضین بالسلب و الایجاب و عدم العلم باتحاد موضوعهما.

اللهم الا ان یقال انّ لازم الاخذ باطلاق صحیحی حریز و حمّاد لغویة التعلیل المذکور فی روایتی معاویة فالوجه هو تقیید روایتی حریز و حمّاد بهما.

و هل یلحق بالنظر الی المرآة للزینة النظر الی غیرها من الاجسام الشفافة الّتی تحکی الوجه کالمرآة مثل بعض الاحجار و بعض المائعات خصوصاً الماء؟

یمکن ان یقال: بالتفصیل بین ما یتخذ من ذلک للانتفاع کالمرءات فهو مرآة

ايضا و ان لم يكن من الزجاج و ما ليس كذلك كالماء و الاجسام و الاحجار الصيقلية فلا يحرم النظر اليه و لكن اذا كان كله للزينة فالتفصيل ايضاً مشكل و الاحتياط الاجتناب عن هذه الاجسام ايضا بقصد الزينة و من ذلك كله علم ان النظر اذا لم يكن للزينة لا يكون محرماً.

ثمّ ظاهر قوله (عليه السلام) «فان نظر فليلب» وجوب التلبية و لكن اجماعهم على عدم الوجوب قرينة على ارادة الاستحباب و الرجحان، و يمكن ان يكون ذلك وجه القول بالكراهة فى اصل المسألة لان المستفاد منه تدارك ما فعل من النظر فى المرآة

فقه الحج (للصافى)، ج۳، ص: ۳۰۴

للزينة بالتلبية فيكون الحكم بالحرمة للاحتياط هذا و قد ظهر من ذلك كله ان النظر فى المرآة اذا لم يكن للزينة أ و لم يرى نفسه فيها لا إشكال فيه.

بقى هنا امر و هو البحث عن وجوب الكفارة و عدمه اذا نظر الى المرآة فليس هنا ما يدل على الكفارة الا رواية قرب الاسناد عن عبد الله بن الحسن العلوى عن جده على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال: «لكل شىء جرحت (خرجت فى هامش الكتاب) من حجك فعليك فيه دم تهريقه حيث شئت» «۱»

و قد مضى الكلام فيه سنداً و دلالة و انتهى الامر الى ان لو كان لفظ الحديث (جرحت) كما لعله هو الظاهر ان الاستدلال به انما يتم اذا كان قوله «تهريقه» قيد لقوله: «دم» دون ما اذا كان قوله: «تهريقه» خبراً لقوله: «لكل شىء» و لا رجحان لاحتمال الاول على الثانى.

اذاً فليس هنا ما يثبت به وجوب الكفارة و لكن الاحتياط مطلوب على كل حال و الله هو العالم.

[من محرمات الإحرام لبس الخفّين]

اشارة

الكلام فى لبس الخفّين

و الكلام فيه يقع فى مقامات

الاوّل: الظاهر انّه لا خلاف بينهم فى حرمة لبس الخفّين للروايات المستفيضة

مثل صحيح معاوية بن عمار عن ابى عبد الله (عليه السلام) قال: «لا تلبس و انت تريد الاحرام ثوباً تزره و لا تدرعه و لا تلبس سراويل الا ان

---

(۱)- قرب الاسناد: ب الحج و العمرة/ ۲۳۷ ح ۹۲۸.

فقه الحج (للصافى)، ج۳، ص: ۳۰۵

لا يكون لك ازار و لا الخفين الا ان لا يكون لك نعلان» «۱» و صحيح الحلبى عن ابى عبد الله (عليه السلام) قال: «و أى محرم هلكت نعلاه فلم يكن له نعلان فله ان يلبس الخفين اذا اضطر الى ذلك و الجوربين يلبسهما اذا اضطر الى لبسهما» «۲» و ظاهرهما انّ لبس الخفين و الجوربين داخلان فى لبس المخيط و الثوب الذى يزر و يتدرع.

الثانى: مقتضى ما ذكر من الروايات جواز لبس الخفين اذا لم يكن له نعلان و الجوربين اذا اضطر الى لبسهما

و هذا ایضاً اجماعی لا خلاف فیه الا انه قد حکی عن الشیخ فی المبسوط، و الخلاف و ابنی حمزة و سعید فی الوسیلة و الجامع و العلامة فی المختلف و الشهیدین فی الدروس و المسالک یجب علیه ان یشقهما حینئذ «۳».

و الذی یدل علیه ما رواه الکلینی عن علی بن الحکم «۴» عن علی بن ابی حمزة «۵» عن ابی بصیر عن ابی عبد الله (علیه السلام): «فی رجل هلکت نعلاه و لم یقدر علی

نعلین؟ قال: له ان یلبس الخفین ان اضطر الی ذلک و لیشقه عن ظهر القدم» «۶»

و ما روی فی الفقیه عن محمد بن مسلم عن ابی جعفر (علیه السلام) «فی المحرم یلبس الخفّ اذا لم یکن له نعل؟ قال: نعم لکن یشق ظهر القدم» «۷»

---

(۱)- تهذیب الاحکام: ۵/ ح ۲۲۷/ ۳۵ وسائل الشیعة: ب ۳۵ من ابواب تروک الاحرام ح ۲.

(۲)- التهذیب: ۵/ ۳۸۴ ح ۱۳۴۱.

(۳)- راجع جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۵۲.

(۴)- ثقة جلیل له کتاب من السادسة.

(۵)- امره معلوم. من الخامسة.

(۶)- وسائل الشیعة: ب ۵۱ من ابواب تروک الاحرام ح ۳. و الکافی: ۵/ ۳۴۶ ح ۱.

(۷)- وسائل الشیعة: ب ۵۱ من ابواب تروک الاحرام ح ۵ و من لا یحضره الفقیه: ۲/ ۳۴۰ ح ۲۶۱۶.

و لکنهما ضعفا بضعف السند الاول لعلی بن ابی حمزة و الثانی بضعف سند الفقیه الی محمد بن مسلم و الیک ما قاله فی المشیخة: (و ما کان فیه عن محمد بن مسلم الثقفی فقد رویته عن علی بن «۱» احمد بن عبد الله بن احمد بن ابی عبد الله عن ابیه «۲» عن جده احمد بن ابی عبد الله البرقی «۳» عن ابیه محمد بن خالد «۴» عن العلا بن زرین «۵» عن محمد بن مسلم) «۶».

اقول: قد عدّ فی الجواهر فی جملة الادلة المرسلة عن بعض الکتب: عن الباقر (علیه السلام): «لا بأس للمحرم اذا لم یجد نعلا و احتاج ان یلبس خفا دون الکعبین «۷» و النبوی العامی: «فان لم یجد نعلین فلیلبس خفین و لیقطعهما حتی یکونا اسفل من الکعبین» «۸» و للاحتیاط و حرمة لبس ما یستر ظهر القدم بلا ضرورة و لا ضرورة اذا امکن الشق «۹»، و بهذا قال من العامة کما فی الخلاف عمر و ابن عمرو النخعی و عروة بن الزبیر و الشافعی و ابو حنیفة و علیه اهل العراق و قال فی آخر کلامه و قد رواه ایضاً اصحابنا و هو الاظهر «۱۰» ثمّ استدل علیه، و فی التذکرة و مالک و الثوری

---

(۱)- غیر مذکور کما فی جامع الرواة و لعله من التاسعة.

(۲)- غیر مذکور ایضاً کما فی جامع الرواة من الثامنة.

(۳)- هو احمد بن محمد بن خالد البرقی المشهور ابو عبد الله من السابعة.

(۴)- البرقی من أصحاب الکاظم و الرضا و الجواد علیهم السلام له کتب من. کبار السادسة.

(۵)- ثقة جلیل القدر له کتاب من الخامسة.

(۶)- جلالة قدر غنیة البیان. من الرابعة.

(۷)- مستدرک الوسائل: ب ۴۱ من ابواب تروک الاحرام ح ۲.

(۸)- سنن البیهقی: ۵/ ۵۱ و الخلاف: ۱/ ۴۳۴، م ۷۵.

(۹)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۵۲.

(۱۰)- الخلاف: ۲/ ۲۹۵.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۰۷

و ابن المنذر و اصحاب الرأی «۱» نعم وقع الاختلاف بین فقهائنا و غیرهم من القائلین بوجوب الشق فی کیفیته.

لکن قال المحقق فی الشرائع فی هذا القول (متروک) و قال فی الجواهر: (مشعراً بالاجماع علی خلافه بل عن ابن ادریس الاجماع صریحاً علی ذلک لا- جابر لخبریه الموافقین لاکثر العامة و منهم أبو حنیفة علی وجه یصلحان مقیدین لإطلاق النصوص المزبورة الواردة فی مقام البیان المعتضدة باطلاق فتوی المقنع و النهایة و التهذیب و المهذب علی ما حکی عنهما و صریح غیرهما) «۲».

و فی الخلاف: و قال عطا و سعید بن سلم القداح یلبسهما غیر مقطوعین و لا شیء علیه و به قال احمد بن حنبل «۳» و فی التذکرة رواه العامة عن علی (علیه السلام) و به قال عطا و عکرمة و سعید بن سالم و عن احمد روایتان کالقولین لما رواه العامة عن علی (علیه السلام): قطع الخفین فساد یلبسهما کما هما و لانه ملبوس ابیح لعدم غیره فلا یجب

قطعه کالسراویل، و لان قطعه لا- یخرجه عن حالة الحظر فان المقطوع یحرم لبسه مع وجود النعل کلبس الصحیح، و لاشتماله علی اتلاف مالیته «۴».

اقول: فی الجواهر بعد ما ذکر روایة العامّة عن عائشة من ان النبی صلی الله علیه و آله رخص للمحرم ان یلبس الخفین و لا یقطعهما و کان ابن عمر یفتی قطعهما ثمّ عدل عن ذلک و ان بعضهم قال بان وجوب القطع منسوخ لان الروایة التی فیه القطع کان بالمدینة و الحدیث الآخر کان فی عرفات و قال فی الجواهر الی غیر ذلک

---

(۱)- تذکرة الفقهاء ۷/ ۲۹۸.

(۲)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۵۲.

(۳)- الخلاف: ۲/ ۲۹۵.

(۴)- تذکرة الفقهاء: ۷/ ۲۹۸.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۰۸

من المؤیدات (یعنی لعدم الوجوب) فلا بأس بحمل النصوص المزبورة علی ضرب من الندب. «۱»

و بعد ذلک کله نقول: کان الحکم عند العامة کان ثابتاً و صار منسوخاً و لا بأس بالحکم بالنسخ اذا کان تاریخ الناسخ و المنسوخ معلوماً و لکن بحسب ما عندنا من الادلة مقتضی القاعدة حمل المطلق علی المقید فمثل صحیح الحلبی یکون مطلقاً و مثل روایتی ابی بصیر و محمد بن مسلم یکون مقیداً له.

الا ان یقال: بالاجماع علی عدم الوجوب فلا بدّ من حملهما علی استحباب الشق او بضعف سندیهما مع عدم ما یجبر به ضعفهما او یقال بان ما جعله الجواهر من المؤیدات لعدم الوجوب، قرینة علی عدم ارادة الوجوب من روایتی ابی بصیر و محمد بن مسلم الا ان الاغماض عن روایتیهما عندی فی غایة الاشکال اذاً فالاحتیاط هو طریق النجاة.

لا یقال: کیف یمکن الاحتیاط مع انّه یوجب التبذیر و اضاعة المال؟

فانه یقال: لا یکون ذلک اذا کان للاحتیاط الذی کما قاله فی الجواهر من اغراض العقلاء هذا.

و امّا الشق الواجب او المندوب فقال فی الجواهر: (ان ظاهر المنتهی و التذکرة کون الشق هو القطع حتی یکونا اسفل من الکعبین الذی رواه العامّة و افتی به الشیخ فی محکی الخلاف و الاسکافی بل عن الفاضل فی التحریر عن موضع آخر من المنتهی و التذکرة القطع بوجوب هذا القطع و عن بل موضع آخر من المنتهی انه اولی خروجاً من الخلاف و اخذاً بالتقیة، و قال ابن حمزة شق ظاهر

القدمین و ان قطع

(۱)- جواهر الكلام: ۱۸/ ۳۵۳.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۰۹

الساقین كان افضل و هو صریح فی المغایرة و قد سمعت المرسل عن الباقر (علیه السلام) فالمتجه التخییر و ان كان الاحوط الجمع بین القطع المزبور و شق ظهر القدم و لا اسراف و لا تبذیر و لا اضاعة مع كون ذلك للاحتیاط الذی هو من اغراض العقلاء «۱».

و لكن ما یوافق المذهب هو شق ظهر القدم و لا وجه لقطعه من الكعبین فانهما عند العامة العظمان النابتان عند مفصل الساق و القدم عن الجنبین كما فی النهایة و قال: و ذهب قوم الی انهما العظمان اللذان فی ظهر القدم و هو مذهب الشیعة انتهی اذا فلا وجه لهذا الاحتیاط الا التقیة.

الثالث: لا یخفی علیک ان الشق او القطع سواء كان واجباً او مندوباً اذا اضطر الی لبس الخفین انما یجب او یستحب اذا اضطر الی لبسهما

فلا یكون الشق او القطع مجوزاً للبس الخفین عند عدم الضرورة باعتبار عدم كونهما ساتراً لتمام الظهر فان اسم الخف و الجورب باق مع الشق او القطع و كما قال فی الجواهر المراد كونه لباساً ساتراً قوة او من شأنه و ان لم یكن ساتراً فعلا «۲» فهما حینئذ نحو قلب القباء و لبسه

منكوساً فی حال الضرورة لا انه شیء یقتضی الجواز اختیاراً.

الرابع: مقتضی الاصل جواز لبس المرأة المحرمة الخفین

و ربما یستند لحرمته علیها بان لفظ المحرم جنس شامل لكلیهما كالبائع و الموجر و المصلی و الصائم و غیرها.

و فیه: انه لا دلالة لفظیة لهذه الالفاظ علی البائعة و الموجرة و غیرهما بل یدل علی عموم المراد و شمول الحكم للنساء بمفهوم المساواة بملاحظة المقامات

(۱)- جواهر الكلام: ۱۸/ ۳۵۳.

(۲)- جواهر الكلام: ۱۸/ ۳۵۴.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۱۰

و المناسبات بین الاحكام و الموضوعات لا مطلقاً و بعد ما نری فی باب محرمات الاحرام الفرق بین النساء و الرجال فی بعض الموارد كما یساعد العرف و الفهم العرفی الغاء خصوصیة الرجال فی الحكم كما انه فی باب الصلاة و ان قلنا بشمول كثیر من احكامها مثل احكام القبلة و احكام الشكوک و غیرها ممّا ورد فی النصوص بلفظ المصلی للنساء الا انه فی بعض الموارد لا یمكننا ان نقول بذلک مثل كون المرأة اماماً او مؤذناً او كونها ممنوعاً من لباس الحریر و الذهب.

و امّا التمسک بقاعدة الاشتراک ففیه: انّه ان كان دلیله ما ذكر من مفهوم المساواة فلا تشمل المقام و ان كان الاجماع فالقدر المتیقن منه ما یشمله هذا الدلیل مما كان الفرق بینهما و اختصاص الحكم بالرجل بل بالمرأة كاختصاص الحكم بفرد دون فرد مثله و بعد ذلک كله لا حاجة الی الاستدلال علی جواز لبسهما للنساء بقوله (علیه السلام) فی صحیح العیص: «تلبس ما شاءت من الثیاب» «۱» حتی یقال: بعدم كون الخف منه او بما فی النصوص من ان احرامها فی وجهها «۲» حتی یقال: ان ذلک غیر مناف لحرمة الخفین

علیهما کما ان حرمته علی الرجل لا ینافی قوله (علیه السلام) (احرام الرجل
فی رأسه) «۳».
الا ـ ان یقال: قوله: «احرامها فی وجهها» مطلق یختص به الاحرام بالوجه کقوله (احرام الرجل فی رأسه) یختص به احرامه برأسه الا ما خرج عنهما بالدلیل.
و لکن فیه ان القول باطلاق ذلک و خروج غیر المحرمات من هذا الاختصاص المستفاد منهما مستلزم لتخصیص الاکثر.

---

(۱)- وسائل الشیعهٔ: ب ۳۳ من ابواب الاحرام ح ۹.

(۲)- وسائل الشیعهٔ: ب ۴۸ من ابواب تروک الاحرام ح ۱.

(۳)- وسائل الشیعهٔ: ب ۴۸ من ابواب تروک الاحرام ح ۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۱۱

و کیف کان لا یثبت بما ذکر حرمهٔ الخفین علی النساء خلافاً لظاهر النهایهٔ «۱» و المبسوط «۲» و الوسیلهٔ «۳» و ان کان یمکن حمل کلامهما علی خصوص المحرم دون المحرمهٔ.

الخامس: الظاهر ان المحرم علی المحرم هو خصوص الجورب و الخف و ان کان غیر مخیط مصنوعاً

فلا یشمل غیرهما مما یستر ظهر القدم کما اذا کان ازاره طویلا یقع علی قدمیه و دعوی سؤال الحرمهٔ لذلک ایضاً بدعوی ان الملاک فی حرمهٔ الخفین ستر القدم دون خصوصیّتهما ممنوعهٔ بعد ما کان المذکور فی الدلیل، الجورب و الخف و الاحکام تعبدیهٔ کما انه لا مانع من تغطیهٔ ظهر القدم باللحاف و نحوه و بالجملهٔ یقتصر فی الحکم بالدلیل و الله هو العالم.

السادس: [فی المحکی عن القواعد و الجواهر]

و کذا حکی عن القواعد قال: (لو لبس الخفین او الشمشک و ان
کان مضطراً) «۴» ای کان علیه شاهٔ و ان انتفی التحریم فی حقه قال فی الجواهر: (و لعله لما قیل من ان الاصل فی تروک الاحرام الفداء الی ان یظهر المسقط و لا ـ دلیل علی سقوطه هنا و عموم الخبرین و فیه منع دلیل علی الاصل المزبور حتی فی المخیط و عدم عموم الثوب فی الخبرین لهما) «۵».
اقول امّا منع الدلیل علی الاصل فلیس هنا ظاهراً الا ما رواه فی قرب الاسناد عن عبد الله بن الحسن العلوی «۶» الذی سمعت الکلام فیه و امّا الخبرین

---

(۱)- النهایهٔ/ ۲۱۸.

(۲)- المبسوط: ۱/ ۳۲۰.

(۳)- الوسیلهٔ/ ۱۶۲.

(۴)- قواعد الاحکام: ۱/ ۴۷۰.

(۵)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۴۰۵.

(۶)- قرب الاسناد: ب الحج و العمرهٔ/ ۲۳۷ ح ۹۲۸ «لکل شیء »...

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۱۲

فمراده صحیح زرارة «۱» و ابن مسلم عن ابی جعفر «۲» (علیه السلام) فی الثیاب و قد عرفت انه لا یشمل مثل الخف نعم یمکن دعوی شموله للجورب و لکن قد مرّ منا فی المخیط ان مقتضی الجمع بین الادلة و النظر الیها عدم وجوب الکفارة اذا اضطر الی لبس المخیط و لکن الاحوط استحباباً الکفارة فی لبس الخف و الجورب. و الله هو العالم باحکامه.

[من المحرمات الفسوق و الجدال]

اشارة

الکلام فی الفسوق و الجدال

قال الله تعالی (فَلٰا رَفَثَ وَ لٰا فُسُوقَ وَ لٰا جِدٰالَ فِی الْحَجِّ) «۳»

[مسألة ۴۰: لا خلاف بینهم فی حرمة الکذب و السباب فی الحج مضافاً الی حرمتها المطلقة]

اشارة

مسألة ۴۰: لا خلاف بینهم فی حرمة الکذب و السباب فی الحج مضافاً الی حرمتها المطلقة و قد فسر الفسوق المذکور فی الآیة الکریمة

بهما ففی صحیح معاویة بن عمار عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: و الفسوق الکذب و السباب. «۴»

و فی ما رواه الصدوق فی معانی الاخبار عن ابیه عن سعد «۵» عن احمد ابن محمد بن عیسی «۶» عن الحسن بن علی بن فضال «۷» عن المفضل بن صالح «۸» عن

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۸ من ابواب بقیة کفارات الاحرام ح ۱.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۹ من ابواب بقیة کفارات الاحرام.

(۳)- البقرة: ۱۹۷.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۳۲ من ابواب تروک الاحرام ح ۱.

(۵)- هو ابن عبد الله القمی الاشعری جلیل القدر من کبار الثامنة.

(۶)- شیخ القمیین و وجههم من السابعة.

(۷)- جلیل القدر عظیم المنزلة من السادسة.

(۸)- الاسدی ضعیف من الخامسة.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۱۳

زید الشحام «۱» عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال ...: « و امّا الفسوق فهو الکذب الا تسمع لقوله تعالی: إِنْ جٰاءَکُمْ فٰاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَیَّنُوا أَنْ تُصِیبُوا قَوْماً بِجَهٰالَةٍ» «۲».

و فی صحیح علی بن جعفر عن اخیه (علیه السلام) قال: و الفسوق الکذب و المفاخرة. «۳»

أقول: قد اختلفوا فی ما هو المراد من الفسوق فعن التبیان: (ان الاولی حمله علی جمیع المعاصی التی نهی المحرم منها) «۴» و مراده ان

کان المعاصی التی نهی عنها المحرم لاحرامه فهو تقیید للمطلق بدون المقید و ان کان مطلق ما نهی عنه فی حال الاحلال و الاحرام فلو کنا و الآیة الکریمة یمکننا ان نقول به لصدق الفسق علی

ارتکاب مطلق ما نهی عنه.

و عن جماعة کالصدوق فی المقنع و الشیخ فی النهایة و المبسوط و الاقتصاد و الحلی فی السرائر، و المحقق فی الشرائع و النافع بل حکی عن ظاهر المقنعة للمفید و غیرهم انه هو الکذب و ما یدل علیه خبر زید الشحّام و ما رواه العیاشی فی تفسیره عن معاویة بن عمار عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: و الفسوق الکذب علی ما فی الجواهر «۵» و لکن فی الوسائل: «الفسوق الکذب و السباب» «۶».

و عن جمل العلم و العمل و المختلف و الدروس انه الکذب و السباب و ما یدل

(۱)- ابن یونس الشحام ثقة له کتاب من الرابعة او الخامسة.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۳۲ من ابواب تروک الاحرام و معانی الاخبار/ ۲۹۴.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۳۲ من ابواب تروک الاحرام، ح ۴.

(۴)- التبیان ۲/ ۱۶۴.

(۵)- جواهر الکلام: ج ۱۸/ ۳۵۵.

(۶)- بل فی الوسائل کما فی الجواهر راجع الوسائل: ب ۳۲ من ابواب تروک الاحرام ح ۹.

علیه صحیح معاویة بن عمار المذکور و فی الجواهر: انه لعل الیه یرجع ما فی صحیح علی بن جعفر عن اخیه (علیه السلام) من انه الکذب و المفاخرة بناء علی ان المفاخرة لا تنفک عن السباب لانها انّما تتم بذکر فضائل لنفسه و سلبها عن خصمه و سلب رذائل عن نفسه و اثباتها لخصمه و هو معنی السباب) «۱».

و عن الجمل و العقود انه الکذب علی الله و الظاهر انه و ما حکی عن الغنیة و المهذب و الاصباح انّه الکذب علی الله تعالی و رسوله (صلی الله علیه و آله و سلم) او احد الائمة (علیهم السلام) «۲» تقیید للآیة بلا دلیل و ان قال فی الغنیة: انه عندنا «۳» المشعر بالاجماع الذی عرفت مما ذکر عدم تحققه کما انه لا یکون وجهاً له کون الکذب علیهم مبطل للصوم لأنّ الفسوق اعم من ذلک.

ثمّ انّه لعلک لم تجد قائلا من القدماء علی انه الکذب و السباب و المفاخرة و لکن یدل علیه صحیح علی بن جعفر.

هذا کله بحسب الاقوال و یمکن ان یقال بانه یمکن تقویته مضافاً الی اطلاق الآیة الکریمة ان ما ورد فی الروایات لعله بیان لبعض مصادیق الفسوق و الا یلزم من تخصیصه بما فی الروایات تخصیص الاکثر.

و أما الروایات و کونها تفسیر للآیة الکریمة علی حصر المراد منها بما فیها من الکذب و السباب و المفاخرة.

و یمکن رفع التعارض المتوهم بینها بحمل ظاهر کل منها علی نص غیره فما یدل علی ان الفسوق الکذب نص فی کونه منه و ظاهر فی حصره به و کذا ما یدل علی

(۱)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۵۶.

(۲)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۵۶.

(۳)- غنیة النزوع/ ۱۶۰.

انه الکذب و السباب نص فی کونهما منه و ظاهر فی حصره به و ما یدلّ علی کونه الکذب و السباب و المفاخرة نص فی کون الثلاثة منه و ظاهر فی حصره بها فیرفع الید عن ظاهر الطائفة الاولی بنص الطائفة الثانیة و الثالثة و عن الثانیة بنص الثالثة.

فما فی المدارک من ان الجمع بین صحیح معاویة و صحیح علی بن جعفر یقتضی المصیر الی ان الفسوق هو الکذب خاصة «۱» لا یتم جمعاً بینها بل هو اخذ باحدهما و طرح للآخر بلا وجه و بعد امکان الجمع العرفی بینهما و امکان رفع الید عن ظاهر المطلق بالقرینة لا وجه لطرح المقید.

ثمّ انه لا- یخفی علیک ان الثمرة فی البحث عمّا هو المراد من الفسوق و ما هو المرجح من الاقوال انما تظهر علی القول بالکفارة له وجوباً او ندباً و الا لا یترتب

علی البحث فیه کثیر فائدة الا التأکید علی حرمة مطلق المعاصی فی حال الاحرام علی القول بان المراد منه جمیع المعاصی او التأکید علی حرمة خصوص الکذب و السباب علی المحرم نعم فی المفاخرة یمکن ان یقال بأن ما هو المحرم منها ما یکون مشتملا علی الکذب و الباطل و سبّ الغیر دون غیره و ظاهر الدلیل حرمتها مطلقاً بل و کذا فی السباب ان ادعی احد انه محرم علی المحرم مطلقاً و لکن هذه المعانی مخالف لظاهر قوله تعالی (وَ لا فُسُوقَ) فانه ظاهر فیما هو فسق بالذات و لا یشمل السب الجائز بل المستحب.

هذا و أما علی القول بالکفارة له فان رجحنا قول الشیخ فی التبیان یترتب الکفارة علی کل معصیة ارتکبها المحرم و أما بناء علی ترک هذا القول لشذوذه و اختیار القائل به خلافه فی کتبه المعدة لفتاواه مثل النهایة و المبسوط فالمتعین

---

(۱)- مدارک الاحکام: ۷/ ۳۴۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۱۶

هو الاخذ بالروایات.

لکن استشکل فیه بما فیها من التعارض لدلالة صحیح معاویة بن عمّار علی حصر المراد منه بالکذب و السباب و خبر زید الشحام علی حصره بالکذب و صحیح علی بن جعفر علی حصره بالکذب و المفاخرة.

الا أنه رفع التعارض بینها بحمل ظاهر کل منها علی نصّ غیره فخبر زید الشحام الذی یدل علی ان الفسوق الکذب نص فی کونه منه و ظاهر فی حصره به فیرفع الید عن ظاهره بنصّ صحیح معاویة بن عمار و صحیح علی بن جعفر و صحیح معاویة بن عمار نص فی کون الکذب و السباب منه و ظاهر فی حصر المراد بهما و کذا صحیح علی بن جعفر نص فی کون المراد من الفسوق الکذب و المفاخرة و ظاهر فی حصره بهما فیؤخذ بنص کل منهما و یرفع الید عن ظاهر کل منهما بنصّ الآخر.

نعم مقتضی ما ذکر کون المفاخرة داخلة فی المراد من الفسوق و لکن الظاهر انه غیر معمول به و یمکن الجمع بین صحیح علی بن جعفر و صحیح معاویة بن عمار بارجاع المفاخرة الی الکذب لانها لا تخلو منه لاشتماله غالباً علی الادعاء و الکذب أو إلی السباب لاشتماله علی ذم غیره و سلب المحاسن عن خصمه

لا یقال: لا داعی لذلک بعد امکان تحققها بالصدق و خالیاً عن الکذب و السباب فمقتضی الاطلاق حرمتها ایضاً مطلقاً.

فانه یقال: ان المناسب لتفسیر الفسوق و معناه هو ما یشتمل علی الفسق ای الکذب و السباب دون الفخر بالصدق الذی لا یکون من الفسق الا اذا کان تعریضاً للغیر و سلبه عنه اذاً فلا باس بذلک الحمل جمعاً بین الروایات کما فعله فی المدارک و الله هو العالم.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۱۷

«عدم فساد الحج بالفسوق»

تنبیه: الظاهر کما فی الجواهر «۱» کون الفسوق کالجدال کغیر هما من المحرمات التی لا یقتضـی ارتکابها فساد الحج و ان حکی عن المفید کون الکـذب مفسداً للاحرام و ما عن عبد الله بن سـنان فی قول الله تعالی عز و جل: (أَتِمُّوا الْحَجَّ وَ الْعُمْرَةَ لِلَّهِ) قال: اتمامها ان فَلا رَفَثَ وَ لا فُسُوقَ وَ لا جِدالَ فِی الْحَجِّ «۲» ففیه: انه لا یـدل علی کونه مفسـداً لان الاتمام اعم من ذلک هذا مضافاً الی ان الظاهر أن المفید متفرد بذلک و لعله یؤید عدم الفساد و انه لا کفارة علیه سوی الکلام الطیب کما یأتی انشاء الله تعالی فی المسألة الآتیة.

[مسألة ۴۱] «عدم وجوب الکفارة بالفسوق»

اشارة

مسألة: ۴۱ قال فی الجواهر فی کفارة الفسوق: (لم اجد من ذکر له کفارة بل قیل ظاهر الاصـحاب لا کفارة فیه سوی الاستغفار بل عن المنتهی التصـریح بذلک للاصل و ما سـمعته فی صـحیح الحلبی و ابن مسـلم «انه لم یجعل الله له حدّاً یستغفر الله و یلبی «۳» لکن قال الصادق ۷ فی صـحیح سـلیمان بن خالد و فی الجدال شاة و فی السباب الفسق «۴» بقرة و الرفث فساد الحج «۵» (ثمّ ذکر صحیح علی بن جعفر و ما قال فی المنتقی فیه

---

(۱)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۵۸.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۳۲ من ابواب تروک الاحرام ح ۶.

(۳)- من لا یحضره الفقیه: ۲/ ۳۲۸ ح ۲۵۸۷.

(۴)- فی التهذیب (الفسوق).

(۵)- التهذیب: ۵/ ۲۹۷ ح ۱۰۰۴.

و قال:) و الاولی حمله و حمل صحیح سلیمان بن خالد علی ضرب من الندب) «۱».

أقول: حمل صـحیح سـلیمان بما فیه من کون کفارة السباب و الفسوق بقرة علی الندب بعید. لانّ تعیین البقرة کفارة یدل علی عظم ما ارتکبه و انه لا یتدارک الا بمثل البقرة و لعل لذلک ذهب صاحب الوسائل الی وجوب الکفارة حیث قال: (باب انه یجب علی المحرم فی تعمد السباب و الفسوق بقرة) «۲» و کذا حمل صحیح الحلبی و ابن مسلم علی غیر المتعمد کالجاهل و الناسی،

و عن صاحب الحدائق انه اختار وجوب الکفارة عند اجتماع السـباب و الکذب دون ما اذا کان کل منهما منفرداً عن الآخر و رد حمل صاحب الوسائل باباء قوله (علیه السـلام) جواباً عن السائل أ رأیت من ابتلی بالفسوق ما علیه؟ قال (علیه السـلام): لم یجعل الله له حـدّاً یسـتغفر الله فان هذه العبارة تدل علی انه لم یجعل الله لذلک من الاصل حدّاً و شـیئاً اصـلا لا انه جعل شـیئاً علیه و رفعه عنه بالجهل او النسیان «۳».

کمـا ردّ مـا صـنعه صاحب الحـدائق بان الظاهر من الحـدیث ثبوت الکفارة لکل من السـباب و الفسوق ای الکـذب اذا وقع منفرداً عن الآخر و یکون المقام من باب ذکر العام بعد الخاص.

اقول: لعـل الاولی ان نقول: ان صـحیح سـلیمان بن خالـد متروک لم یعملوا به فلا یکفی لاثبات الکفارة بل لا بأس بحمل ظاهره علی الندب لصراحة صحیح الحلبی و ابن مسلم علی عدم الوجوب و لا یعتد بما ذکرناه استبعاداً لذلک بعد ما کان وجوه

(۱)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۴۲۵.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۲ من ابواب بقیة کفارات الاحرام ح ۱.

(۳)- الحدائق الناظرة: ۱۵/ ۴۶۰.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۱۹

کثیر من الاحکام مخفیة عنّا.

و أما ما فی صحیح علی بن جعفر فلفظه علی ما فی التهذیب هکذا: «فمن رفث فعلیه بدنة ینحرها و ان لم یجد فشاة، و کفارة الفسوق یتصدق به اذا فعله و هو محرم» «۱»

و لکن فی قرب الاسناد «۲»: و کفارة الجدال و الفسوق شیء یتصدق به اذا فعله و هو محرم»

و علی هذا لا مجال لاحتمال وقوع التصحیف فیه کما احتمله فی المنتقی و قال: (یختلج بخاطری ان کلمتی «یتصدق به» تصحیف. «یستغفر ربه» «۳».

و لا یخفی علیک ان حمله علی الندب ایضاً قبال صحیح ابن مسلم و الحلبی قریب جداً و الله هو العالم. هذا کله فی الفسوق.

«حرمة الجدال علی المحرم و بیان المراد منه»

اشارة

و اما الجدال فهو ایضاً من المحرمات علی المحرم بالکتاب و السنة فلا ریب فی اصل حرمته و معناه لغة کما قال الراغب: (المفاوضة علی سبیل المنازعة و المغالبة من جدلت الحبل ای احکمت فتله، (الی ان قال) و قیل: الاصل فی الجدال الصراع؛ و اسقاط الانسان صاحبه علی الجدالة و هی الارض الصلبة.

و فی مجمع البیان: (و الجدال فی اللغة و المجادلة و المنازعة و المشاجرة و المخاصمة

(۱)- التهذیب: ۵ ح ۱۰۰۵.

(۲)- قرب الاسناد/ ۲۳۴.

(۳)- منتقی الجمان: ۳/ ۱۷۶.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۲۰

نظائر) «۱» و الظاهر انه اذا کان ذلک باللفظ و اللسان کما هو الظاهر من الراغب فلا یشمل مطلق المصارعة و المغالبة بالافعال.

و فیه عند المفسرین علی ما فی مجمع البیان قولان: احدهما انه المراء و السباب و الاغضاب علی جهة المحک و اللجاج عن ابن عباس و ابن سعد و الحسن و الثانی ان معناه لا جدال فی ان الحج قد استدار فی ذی الحجة لانهم کانوا ینسئون الشهور فیقدمون و یؤخرون فربما اتفق فی غیره عن مجاهد و السدّی. «۲»

و القول الثانی بعید عن سیاق الآیة و أمّا القول الاول و ان قال العلامة انه قریب مما فسره الامامان علیهما السلام «۳» فان الجدال بالمراء و السباب و الاغضاب یشتمل فی الجملة علی الیمین.

و لکن لا یکفی ذلک لکون کل من التعریفین مساویاً للآخر فالقول المذکور و ان کان یشمل ما فیه الیمین و قوله لا و الله و بلی و الله الا انه اعمّ منه و یشمل ما کان خالیاً عن ذلک باطلاقه.

و لکن یمکن ان یقال: بان مثل ذلک التعابیر لم تستعمل لا رادة الاطلاق منها بل هی مثل التعابیر الواردة فی الصلاة و الزکاة و العناوین الکلیة من الاحکام یتوقف معرفة تفاصیلها علی بیان الشارع سیما بعد ورود البیان و لذا اذا دل الدلیل علی عدم اطلاق امر من الامور کالحج و الاحرام و الفسوق و الجدال و اختصاصها ببعض افرادها او اشتراطها بشرائط خاصة یستکشف منه عدم کون دلیل الحکم فی مقام بیان الاطلاق.

---

(۱)- مجمع البیان: ۲/ ۴۳.

(۲)- مجمع البیان: ۲/ ۴۵.

(۳)- تذکرة الفقهاء: ۷/ ۳۹۳.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۲۱

ففی مسئلتنا هذه قد دلت الروایات الکثیرة المعتبرة علی تفسیر الجدال بقول الرجل لا و الله و بلی و الله مثل الروایة الاولی و الثالثة و الرابعة و الخامسة و الثامنة و التاسعة من الباب الثانی و الثلثین من ابواب تروک الاحرام و الروایة الثالثة و الثامنة و العاشرة من الباب الاول من ابواب بقیة کفارات الاحرام من کتاب الوسائل «۱».

اذاً فیمکن ان یقال: انه لا ریب فی عدم کون مطلق الجدال و لو لم یکن مشتملا علی یمین ما موضوعاً للنهی.

انما الکلام یقع فی موارد:

الاول: هل یدخل فی النهی قوله فی غیر مقام المخاصمة لا و الله و بلی و الله؟

او انه مختص بما اذا کان ذلک فی مورد المخاصمة فلا یشمل ما اذا کان فی مقام الاخبار کان یقول: بلی و الله ما جاء فلان اولا و الله لم یقع ذلک او لم یجیء فلان.

الظاهر بملاحظة کون الروایات وارداً فی بیان معنی الجدال اعتبار المجادلة و المنازعة فالمجادل نهی عن قول لا و الله و بلی و الله و غایة ما یقال: ان الجدال قول من یخاصم غیره لا و الله و بلی و الله فیختص الجدال بالمخاصمة المشتمل علی هذا القول لا ان هذا القول و لو کان صادراً عن غیر المجادل بدواع اخری یکون جدالا لانه یوجب ادخال ما لیس بالجدال فیه و نقل المعنی الحقیقی الی ما هو أعم منه حتی یقال بکونه حقیقة شرعیة فی ذلک المعنی المنقول الیه

نعم القول بان الجدال ما یشتمل علی هذا القول عند المخاصمة ایضاً قول بالحقیقة الشرعیة و نقل المعنی الحقیقی العام الی هذا المعنی الخاص.

---

(۱)- و لا یخفی علیک انه یمکن ارجاع بعضها علی بعض.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۲۲

و استدل علی کونه حقیقة شرعیة لما هو متضمن لخصوص هذا القول بمثل صحیح معاویة بن عمار قال (علیه السلام): «و اعلم ان الرجل اذا حلف بثلاثة ایمان ولاءً فی مقام واحد و هو محرم فقد جادل فعلیه دم یهریقه، و یتصدق به و اذا حلف یمیناً واحدة کاذبة فقد جادل و علیه دم یهریقه و یتصدق به» «۱» فانه یدل علی عدم اعتبار المخاصمة فی تحقق عنوان الجدال بالیمین المذکورة و فیه ان مثله لیس فی مقام بیان اعتبار المخاصمة و عدمه فی تحقق عنوان الجدل بل یکون فی مقام ان الکفارة لا تجب

باقل من ثلاثة ایمان و ان الجدال الذی تجب الکفارة علیه هو ما یتضمن ثلاثة ایمان ولاء فی مقام واحد لا ان الجدال یتحقق بثلاثة

ایمان و لو لم تکن فی مقام المخاصمهٔ و المجادلهٔ و انه اذا کانت الیمین اقل من ثلاثهٔ لم یصدق علیها الجدال و لو کانت فی مقام المنازعهٔ و المخاصمهٔ.

و بالجملهٔ: فالقدر المتیقن من ظاهر الادلهٔ هو کون موضوع الحکم و النهی هذا القول فی مقام المنازعهٔ خلافاً لبعض المعاصرین «۲».

المورد الثانی: هل النهی عن الجدال مختص بما اذا کان بقوله (لا و الله و بلی و الله)

او یشمل مطلق الحلف باسماء الله تعالی الخاصهٔ به کأن یقول لا و رب العالمین اولا و رب خالق السماء و الارض و بلی و رب العالمین حکی عن المشهور اختصاصه باسم الجلالهٔ دون غیره لقوله (علیه السلام) فی مثل صحیح معاویهٔ بن عمّار و غیره «و الجدال: قول الرجل: لا و الله و بلی و الله»

لا یقال: ان ما فی ذیل صحیح معاویهٔ بن عمار «۳» دلیل علی التعمیم و هو

---

(۱)- وسائل الشیعهٔ: ب ۱ من ابواب بقیهٔ کفارات الاحرام ح ۳.

(۲)- المعتمد ۴/ ۱۶۲.

(۳)- وسائل الشیعهٔ: ب ۱ من ابواب

قوله (علیه السلام): «و اعلم ان الرجل اذا حلف بثلاثهٔ ایمان ولاء فی مقام واحد و هو محرم فقد جادل. (الحدیث) فان الیمین کما تقع باسم الجلالهٔ تقع بسائر اسماء الله الحسنی.

و فیه: ان هذا الکلام منه (علیه السلام) وقع بعد قوله: و الجدال: قول الرجل: لا و الله و بلی و الله فیعلم منه ان مراده من الایمان ما وقع بهذا الاسم الشریف

و لکن یمکن ان یقال: لم یکون الصدر دلیلا علی المراد من ذیل الحدیث و لا یکون الذیل دلیلا علی المراد من الصدر

الا انه مع ذلک لا یصلح لان یکون دلیلا علی التعمیم فالقدر المتیقن منه ما وقع باسم الجلالهٔ هذا مضافاً الی غیره من الاحادیث الذی لیس مشتملا علی هذا الذیل.

الا ان یقال: ان عدهٔ منها مروی عن معاویهٔ بن عمار یمکن ارجاع الجمیع الی خبر واحد فالوجه لعدم التعمیم هو الاصل و عدم ما یدل علیه لإجمال الاحادیث.

هذا و یمکن ان یقال: ان هذا الذیل لیس فی مقام بیان ما یقع به الیمین بل یکون فی مقام ما یجب به الدم فانه قال (علیه السلام): فقد جادل فعلیه دم یهریقه» و الله هو العالم.

و مثل هذا الصحیح موثق ابی بصیر فهو ایضاً لا یدل علی التعمیم لکونه فی مقام التفصیل بین حلف الصادق و الکاذب فانه قال: (علیه السلام) «اذا حلف الرجل ثلاثهٔ ایمان و هو صادق و هو محرم فعلیه دم یهریقه و اذا حلف یمیناً واحدهٔ کاذباً فقد جادل فعلیه دم یهریقه» «۱».

هذا و لکن الانصاف انه لا یمکن رفع الید عن اطلاق الخبرین لعدم امکان ردّ اطلاقهما و جواز احتجاج المولی بهما علی العبد لشمول قوله ثلاثهٔ ایمان و (یمیناً

---

(۱)- وسائل الشیعهٔ: ب ۱ من ابواب بقیهٔ کفارات الاحرام ح ۷.

واحدة) للیمین بغیر اسم الجلالة

و لذا صار بعض الاعاظم لدفع ذلک بوقوع التعارض بین المطلقات الدالة علی التعمیم بوقوع التعارض بینهما و بین قوله (علیه السلام) فی بعض الصحاح المرویة عن معاویة بن عمار الدال علی الحصر بالقول المذکور قال: فیه: «انّما الجدال قول الرجل: لا و الله و بلی و الله» (الحدیث) ثمّ قال:

فانها بمفهوم الحصر تدل علی عدم حرمة غیر هذا القول الخاص و التعارض

بالعموم من وجه لان صحیحة معاویة بن عمار الحاصرة تدل علی ان غیر قوله (لا و الله و بلی و الله) لا اثر له سواء کان حلفاً بالله بغیر هذا القول او کان حلفاً بغیر الله کقوله: لعمرک و تلک الروایات المطلقة تدل علی ان الممنوع هو الحلف بالله سواء کان بقوله: لا و الله و بلی و الله او بغیر هذا القول فیقع التعارض فی الحلف بالله بغیر هذا القول الخاصّ و بعد التعارض یرجع الی اصل البراءة «۱».

اقول: یا لیت انه (قدس سره) اتی بصدر الحدیث و لم یقتصر علی الجملة المذکورة حتی یظهر له عدم ما افاده من التعارض بین الصحیح و المطلقات و الحدیث هکذا فی التهذیب روی موسی بن القاسم عن صفوان عن معاویة بن عمار قال: «سألت ابا عبد الله (علیه السلام) عن رجل یقول: لا لعمری و هو محرم، قال: لیس بالجدال، انّما الجدال قول الرجل: لا و الله و بلی و الله، و أمّا قوله: لاهاً فانّما طلب الاسم و قوله: یا هناه فلا باس به و أمّا قوله: لا بل شانئک فانه من قول الجاهلیة» «۲»

و التأمل فی الحدیث الشریف یقضی بانه فی مقام عدم وقوع الیمین بما ذکر فیه

---

(۱)- ۷۱ المعتمد ۴/ ۱۶۵.

(۲)- تهذیب الاحکام: ۵/ ۳۳۶ ح ۱۱۵۷/ ۷۰.

من غیر اسماء الله تعالی و ان وقوعها محصورة به

اذاً فما یتحصل من تمام البحث ان الاحتیاط ترک الیمین بغیر القول المذکور من اسماء الله تعالی المختصة به و انما قلنا بالاحتیاط لان الروایات ظاهره فی القول المخصوص و القول بالتعمیم یحتاج الی حمله علی احد افراد الایمان بالله تعالی و الله هو العالم.

و سیجیء ان شاء الله تعالی ما یفید ذلک فی المورد السابع.

المورد الثالث: مقتضی الجمود علی ظاهر الفاظ الادلة الاقتصار فی ما هو المحرم علی المحرم من الجدال ما یکون بالقول المذکور باللسان العربی دون ترجمته بسائر اللغات

و ان کان لا یبعد القول بکونه اعم منه لصحة استظهار ان المدار فی التحریم علی المسمی و الذات لا الاسم الذی یکون فانیاً و مندکاً فی المسمی عند الیمین به فالحالف بالله یحلف بالذات المقدسة المتعالیة الحاکیة عنها اسم الجلالة (الله) و الحلف بترجمته ایضاً حلف بها ای الجامع لجمیع الصفات الکمالیة و هذا لو لم یکن بالاقوی یکون هو الاحوط.

المورد الرابع: قیل ان المحرم من القول المذکور هو ما کان فیه معنی الاخبار عن الواقع

کان یقول لا و الله ای لا یکون کذلک و الله او قال بلی ای یکون کذلک و الله و هذا هو القسم الذی یقال له اذا کان الحالف کاذباً الغموس و یترتب علی الواحد منه اذا کان محرماً الکفارة و اذا کان صادقاً لا یترتب علیه اذا کان اقل من الثلاثة و أما ما کان فیه معنی الانشاء فلا یتصف بملاحظة وقوع ما وقع علیه او عدم وقوعه بالصدق او الکذب فلیس هو مورداً للنهی لان معناه الانشاء و هو ابراز امر اعتباری نفسانی لا تکون فیه حکایة عن الخارج الواقع لیتصف بالصدق و الکذب فبقرینة التفصیل بین الصدق و الکذب یعلم ان

الحکم یختص بالجملة الخبریة

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۲۶

الصادقة علیها کونها صدقاً او کذباً.

و لکن یمکن: ان یقال: ان فی مقام الجدال یأتی منه انشاء ذلک و یمکن حمل الصدق او الکذب علی الانشاء ایضاً فاذا کان معنی انشاء القسم اعتبار الحالف لزوم فعل او ترکه علی نفسه فاما ینشؤه فی نفسه و یخبر عنه بلفظه فهو صادق ان اخبر عن انشائه النفسانی و أمّا یخبر عن انشائه النفسانی کذبا فهو کاذب و أمّا اذا کان معنی انشاء القسم انشاءه باللفظ و الغاء اللفظ بقصد ایجاد المعنی ای لزوم الفعل

او الترک علیه فان انشاء اللفظ بقصد ایجاد المعنی فی عالم الاعتبار فهو صادق و ان لم یقصد به و لکن ینشأ اللفظ لیعد عند السامع و العرف منشأ لهذا المعنی فهو کاذب و بالجملة لا نفهم فرقاً بین الجملة الخبریة و الانشائیة فی القول المذکور فی مقام المنازعة و المخاصمة و الله هو العالم.

المورد الخامس: لا یخفی علیک انه لا دلالـة للاخبار المتکفلة لبیان حکم التکرر فی الحلف او کون الیمین کاذبة علی عدم کونها منهیاً عنها اذا کانت صادقة

و کانت اقل من الثلاثة لعدم منافاة تحقق الجدال بالیمین الصادقة مرة و وجوب الکفارة علیها اذا کانت کاذبة او بثلاثة،

و لکن یمکن ان یقال: ان قوله (علیه السلام) فی صحیح معاویة بن عمّار: «و اعلم ان الرجل اذا حلف بثلاثة ایمان ولاء فی مقام واحد و هو محرم فقد جادل فعلیه دم یهریقه و یتصدق به و اذا حلف یمیناً واحدة کاذبة فقد جادل و علیه دم یهریقه و یتصدق به» الحدیث. «۱»

یدل علی دخل تکرر الیمین اذا کانت صادقة و کذبها فی مرة واحدة فی الجدال

---

(۱)- وسائل الشیعة ب ۱ من ابواب بقیة کفارات الاحرام ح ۳.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۲۷

المحرم.

اللهم الا ان یقال: ان غایة ما یستفاد منه ان ذلک جدال یوجب الکفارة لا ان الجدال ما یوجب الکفارة فمقتضی اطلاق الادلة حرمة الجدال بلا و الله و بلی و الله و ان کان صادقاً و اقل من ثلاثة.

المورد السادس: لا ریب ان الاضطرار الی الجدال فی حال الاحرام رافع لحرمته

سواء کان بصدقه او بکذبه و هل هو حرام مطلقاً و ان اقتضتها مصلحة دنیویة

او اخرویة کما اذا کان سبباً لقضاء حاجة مؤمن و ایصال نفع الیه لا یصل الیه بدون الیمین؟ یمکن ان یقال: بالجواز حینئذ لان المناسبة بین الحکم و الموضوع کف النفس عن مثل ذلک لمیل المخاصم الیه و اصراره علی اثبات دعواه.

و بعبارة اخری: دفع النفس عن فعل ما تشتهیه بداعی ارضاء اشتهائها دون ما اذا کان لمصلحة سیما اذا کانت اخرویة. و لکن یرد ذلک بأن اطلاق الادلة لا یقید بمثل هذه التقریبات.

فالاولی الاستدلال لجوازه اذا لم تکن معصیة لله عز و جل و بعبارة اخری: لم یکن للمراء و الجدال و لمجرد المغالبة و الغلبة علی الغیر بصحیح ابی بصیر قال: «سألته عن المحرم یرید ان یعمل العمل فیقول له صاحبه: و الله لا تعمله فیقول: و الله لأعملنّه فیحالفه مراراً یلزمه

ما یلزم الجدال؟ قال: لا انمّا اراد بهذا اکرام اخیه انمّا ذلک ما کان الله فیه معصیة «۱» فالقدر المتیقن من الروایات الجدال المجرد عن الاغراض الراجحة الدینیة او الدنیویة مثل اثبات الحق و دفع الضرر

---

(۱)- الکافی: ۴/ ۳۳۸/ ۵.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۲۸

لکن لا یدخل فیه ما کان النفع الواصل الیه للغلبة علی الخصم کما هو المتعارف فی زماننا فی المسابقات الجدالیة و هل حکم هذه المسابقات اذا کان لمجرد المغالبة حکم الجدال المحرم علی المحرم.

و بعبارة اخری: اذا کان الجدال المحرم علی المحرم حرام علیه بالاصل و بنفسه و ان کان خالیاً عن الیمین هل تلحق به هذه المغالبات المتداولة بین الناس العالمیة منها و غیرها؟ المسألة تحتاج الی مزید البحث عنها.

المورد السابع: قال فی الدروس: (خصّ بعض الاصحاب الجدال بهاتین الصیغتین،

و القول بتعدیته الی ما یسمی عیناً اشبه) «۱». انتهی. و ظاهر کل من فسره بأنه قول لا و الله و بلی و الله الاختصاص بهما فلا یکفی قوله: و الله بحذف لا و بلی، و فیه: لا یبعد القول بعدم اعتبار الکلمتین و کفایة مجرد الیمین فی ترتب الکفارة.

و بالجملة یمکن ان یقال: ان الجدال لا ریب فی تحققه بدون الکلمتین و لا یصل الی نفیه او جعله حقیقة ید التشریع.

الا ان الروایات قد دلت علی ان المراد منه هنا لیس مطلق الخصومة و ان لم تکن متأکدة بالیمین بل مقیدة بها فیدور الامر بین کون الجدال الخصومة المتأکدة بمطلق الیمین او المتأکدة بخصوص قوله (لا و الله و بلی و الله) و یدور الامر بین خروج الاکثر عن تحت المطلق او الاقل و القول باختصاص الجدال بالمتأکد بقول (لا و الله و بلی و الله) موجب لحصر المطلق فی الاقل بخلاف القول بأنه المتأکد بالیمین و ان لم تکن مسبوقة بقول (لا) او بلی و الله هو العالم.

---

(۱)- الدروس الشرعیة ۱/ ۳۸۶.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۲۹

[مسألة ۴۲] «الکلام فی کفارة الجدال»

مسألة ۴۲: الظاهر انّه لا خلاف بین فقهائنا فی ترتب الکفارة علی الجدال فی الجملة.

و الیک بعض کلماتهم قدس الله اسرارهم قال الصدوق فی المقنع: فان جادلت مرة او مرتین و انت صادق فلا شیء علیک و ان جادلت ثلاثاً و أنت صادق فعلیک دم شاة فان جادلت مرة کاذباً فعلیک دم شاة، و ان جادلت مرتین کاذباً فعلیک دم

بقرة فإن جادلت ثلاث مرات کاذباً فعلیک بدنة «۱».

أقول: الظاهر انه لیس فی الاخبار ما یدلّ علی ان کفارة الجدال ثلاثاً صادقاً دم بقرة بل المذکور فیها دم شاة و من المحتمل وقوع السهو فی الکتابة فصحفت الشاة بالبقرة، و الدلیل علی هذا التصحیف ما فی من لا یحضره الفقیه قال: (و قال ابی رضی الله عنه فی رسالته الیّ: اتق فی احرامک الکذب و الیمین الکاذبة و الصادقة و هو الجدال، و الجدال قول الرجل: لا و الله و بلی و الله فان جادلت مرة او مرتین و انت صادق فلا شیء علیک و ان جادلت ثلاثاً و انت صادق فعلیک دم شاة) «۲» الخ و علی ذلک فالدلیل علی ان کفارة الجدال ثلاثاً صادقاً دم شاة اطلاق روایات کثیرة «۳».

و أما کون کفارة الجدال مرة کاذباً ایضاً دم شاة فالدلیل علیه ایضاً اطلاق الروایات و حمل ما یدل علی کونها بقرة «۴» علی مرتین و

ما دل علی کونها

(۱) المقنع: ۲۲۳ و ۲۲۴

(۲)- من لا یحضره الفقیه: ۲/ ۳۲۸.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۱ من ابواب بقیة کفارات الاحرام.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۱ من ابواب بقیة کفارات الاحرام ح ۱۰.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۳۰

- جزورا «۱» علی ثلاث مرات.

و قال المفید فی المقنعة: (و من جادل و هو محرم مرة صادقاً او مرتین فلیس علیه کفارة و لیستغفر الله عزّ و جلّ فان جادل ثلاث مرات صادقاً و ما زاد و علیه فعلیه دم شاة فان جادل مرة کاذباً فعلیه دم شاة و ان جادل مرتین کاذباً فعلیه دم بقرة، و ان جادل ثلاثاً و ما زاد کاذباً فعلیه دم بدنة) «۲».

و قال السید فی جمل العلم و العمل: (و من جادل و هو محرم مرة صادقاً او مرتین فعلیه دم بقرة فان جادل ثلاثاً فدم بدنة) «۳» و هذا القول لیس فی الاحادیث ما یدل علیه و الظاهر انه وقع فیه التصحیف فبدل قوله (کاذباً) بصادقاً.

و قال الحلبی فی الکافی: و فی المجادلة و هی قوله: لا و الله ثلاث مرّات فما فوقهنّ صادقاً دم شاة (و فی مرة کاذباً شاة، و مرتین دم بقرة و فی ثلاثة مرات فما فوقهن دم بدنة) «۴».

و قال الشیخ فی النهایة: (و من جادل محرماً صادقاً مرة او مرتین فلیس علیه شیء و لیستغفر الله فان جادل ثلاث مرات فصاعداً صادقاً کان علیه دم شاة و ان جادل ذلک کاذباً مرّة کان علیه دم شاة فان جادل مرتین کاذباً کان علیه دم بقرة فان جادل ثلاث مرّات کاذباً کان علیه بدنة) «۵». و به قال فی المبسوط «۶».

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۱ من ابواب بقیة کفارات الاحرام ح ۹.

(۲)- المقنعة/ ۴۳۵.

(۳)- الینابیع: ۷/ ۱۰۸.

(۴)- الکافی فی الفقیه/ ۲۰۴.

(۵)- النهایة/ ۲۳۳.

(۶)- المبسوط: ۱/ ۳۵۰.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۳۱

و قال الدیلمی فی المراسم: (و من جادل ثلاث مرات کاذباً فعلیه بدنة و قال: ما یجب فیه بقرة: و هو الجدال مرتین کاذباً، و قال فی ما فیه دم شاة: و فی المجادلة مرة کاذباً، و قال: و ان جادل ثلاث مرات صادقاً فعلیه دم شاة) «۱».

و قال ابن البرّاج فی المهذب: (فیما یجب فیه بدنة: او یجادل ثلاث مرّات کاذباً، و فیما یجب فیه بقرة: او یجادل مرتین کاذباً، و فیما یجب فیه شاة: او جادل ثلاث مرات

صادقاً او جادل مرة واحدة کاذباً) «۲».

هذا و ما ذکر هو مختار الحلّی فی السرائر و ابن زهرة فی الغنیة و ابن حمزة فی الوسیلة و الصهرشتی فی الاصباح و الحلبی فی اشارة السبق و المحقق فی الشرائع و المختصر النافع، و العلامة فی القواعد و التبصرة و الارشاد و غیرها و الشهید فی الدروس الا انه قال:

(ففى الثلاث صادقاً شاهٔ و كـذا ما زاد ما لم يكفر و فى الواحـدهٔ كذباً شاهٔ و فى الاثنين بقرهٔ ما لم يكفر و فى الثلاث بدنهٔ ما لم يكفر) «۳» ثمّ ذكر اقوالا شاذهٔ.

اذا عرفت ذلك تعرف ان اتفاق هؤلاء المشايـخ الاجلهٔ على الترتيب المذكور فى فتاواهم لا يمكن رده بمجرد كونه مذكوراً فى الفقه الرضوى و دعوى ان ابن بابويه افتى على طبقه بل الظاهر ان المسألـهٔ كانت معلومـهٔ عنـدهم مستندهٔ الى ما لا يمكن لهم العدول عنه و قـد علمنـا انه لم يكن من ديـدنهم القول بما لم تكن الادلـهٔ ظاهرهٔ الدلالـهٔ عليه و لو كان مثل الصـدوق و المفيـد و السـيد و الحلبى و الشيخ و غيرهم ممن يحذو حذوهم اعتمدوا على قول ابن بابويه او على الفقه الرضوى لا يمكن لنا الخدشهٔ فى

---

(۱)- المراسم/ ۱۲۰- ۱۲۲.

(۲)- المهذب: ۱/ ۲۲۳ و ۲۲۴.

(۳)- الدروس الشرعيهٔ: ۱/ ۳۸۶.

فقه الحج (للصافى)، ج۳، ص: ۳۳۲

صحـهٔ اعتمادهم و ان الترتيب المـذكور كان ثابتاً عنـدهم فهـذا الاتفاق امّا دليل على اعتمادهم على الفقه الرضوى او رسالهٔ ابن بابويه الى ولده الصدوق او على ثبوت صحهٔ هذا الترتيب عندهم بدليل آخر.

هـذا و الـذى يثبت منه بالاخبار مما ورد فى الترتيب المـذكور فى كلماتهم اولا: ان الحلف الصادق فى المرهٔ الاولى و الثانيـهٔ لا كفارهٔ فيه لمفهوم ما يدل على ثبوتها فى

الثلاثهٔ «۱» و لإطلاق ما أورد فى عـدم الكفارهٔ فى الجـدال الصادق مطلقا «۲» مما يقيـد بما ورد فى ثبوتها فى الثلاثـهٔ و للاصل و ثانياً وجوب الشاهٔ فى المرهٔ الثالثهٔ صادقاً لطائفهٔ من الصحاح «۳»، و ثالثاً: فى الحلف الكاذب شاهٔ فى المرهٔ الاولى ايضاً بدلالـهٔ الروايات «۴» و رابعـاً: فى الحلف الكـاذب فى المرهٔ الثالثـهٔ بقرهٔ كمـا جاء ايضاً فى الروايات المعتبرهٔ «۵» و ليس فيهـا ما يـدل على خصوص الكفارهٔ للكـذب الثـانى و لكن فى الترتيب المـذكور فى كلماتهم ان فى المرهٔ الثانيـهٔ بقرهٔ و فى الثالثـهٔ بدنـهٔ قال فى الجواهر بعـد نقل الترتيب المـذكور: (و لكن فى اسـتفادهٔ ذلك كله مما وصل الينا من النصوص اشـكال) «۶» ثمّ ذكر الروايات مثل صـحيح الحلبى و محمـد بن مسلم الذى فيه: «اذا جادل فوق مرتين فعلى المصيب دم يهريقه شاهٔ و على المخطئ بقرهٔ» «۷»

و بالجملهٔ: ما فى هذه الروايات ان من جادل زائداً على مرّتين كذباً عليه بقرهٔ

---

(۱)- وسائل الشيعهٔ: ب ۱ من ابواب بقيهٔ كفارات الاحرام ح ۲ و ۳ و ۴ و ۵ و ۶ و ۷.

(۲)- الوسائل، ابواب بقيهٔ كفارات الاحرام، ب ۱، ح ۸.

(۳)- وسائل الشيعهٔ: ب ۱ ابواب بقيهٔ كفارات الاحرام ح ۲ و ۳ و ۴ و ۶ و ۷.

(۴)- وسائل الشيعهٔ: ب ۱ ابواب بقيهٔ كفارات الاحرام ح ۳ و ۴ و ۷.

(۵)- وسائل الشيعهٔ: ابواب بقيهٔ كفارات الاحرام ح ۲ و ۶.

(۶)- جواهر الكلام: ۲۰/ ۴۲۰.

(۷)- وسائل الشيعهٔ: ب ۱ من ابواب بقيهٔ كفارات الاحرام ح ۲.

فقه الحج (للصافى)، ج۳، ص: ۳۳۳

و ما فى الفتاوى انّ عليه بدنهٔ و ان من جادل مرتين كذباً عليه البقرهٔ و ليس فى الروايات كفارهٔ له.

اللهم الا خبر ابراهيم بن عبد الحميد الذى رواه العياشى فى تفسيره عن ابى الحسن موسى (عليه السلام) قال: «من جادل فى الحج فعليه

اطعام ستة مساکین لکل مسکین نصف صاع ان کان صادقاً او کاذباً فان عاد مرتین فعلی الصادق شاة، و علی الکاذب بقرة» «۱» (الحدیث) و هو ضعیف سنداً و متناً لمخالفته للروایات الصحیحة الا فی قوله «و علی الکاذب بقرة» و الاحتجاج به انما یتم لو قلنا کما قال فی الجواهر بان عدم العمل بصدره لا یخرج ما فی ذیله عن الحجیة خصوصاً بعد انجباره بالعمل «۲» و فیه لا یثبت بذلک عملهم به

نعم لو قلنا: بانجبار الضعف بمجرد الموافقة یمکن الاستشهاد به و علی هذا لا یتم الاستدلال به لکفارة الجدال کذباً مرتین، و لکن استدل له بصحیح سلیمان بن خالد قال: «سمعت ابا عبد الله (علیه السلام) یقول: فی الجدال شاة» (الحدیث) «۳» لانه یدلّ علی وجوب الشاة فی الجدال صادقاً کان او کاذباً فی المرة الاولی و الثانیة الا ما خرج عنه بالدلیل مثل الجدال فی المرة الاولی و المرة الثانیة صادقاً و المرة الثالثة کاذباً و یبقی تحته المرة الثانیة کالمرة الاولی فتجب علیه بالثانیة ان لم یؤد الکفارة الاولی شاتان.

ثمّ انّ هنا روایة اخری رواه الشیخ باسناده عن العباس بن المعروف عن علی عن فضالة أبی المعزا عن ابی بصیر عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: «اذا جادل الرجل و هو

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۱ من ابواب بقیة کفارات الاحرام ح ۱۰.

(۲)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۴۲۲.

(۳)- وسائل الشیعة ب ۱ من ابواب بقیة کفارات الاحرام ح ۱.

محرم فکذب متعمداً فعلیه جزور» «۱» و اطلاقه یشمل المرة الاولی و الثانیة و الثالثة کذباً خرج منه بالدلیل المرة الاولی و الثانیة بالاجماع فتبقی تحته المرة الثالثة فیقع التعارض بینه و بین ما یدل علی ان کفارتها البقرة.

و لکن استشکل فیه بعض المعاصرین بضعف سنده لان اسناد الشیخ الی

العباس بن معروف بأبی المفضل عن ابن بطة و هما ضعیفان «۲»

و فیه: اولا ان ابا المفضل و ابن بطة واقعان فی طریق الشیخ الی ابن المعروف فی الفهرست «۳» دون التهذیب فقد قال فی المشیخة و ما ذکرته فی هذا الکتاب عن علی بن مهزیار فقد اخبرنی به الشیخ ابو عبد الله عن محمد بن علی بن الحسین عن ابیه و محمد بن الحسن عن سعد بن عبد الله و الحمیری و محمد بن یحیی و احمد بن ادریس کلهم عن احمد بن محمد عن العباس بن معروف عن علی بن مهزیار «۴» فعلی هذا طریقه الی ابن المعروف فی التهذیب صحیح.

و ثانیاً قد اشرنا کراراً فی طی المباحث السابقة انه لا اعتبار بکون الطریق الی صاحب الکتاب او الاصل ضعیفاً بعد ما کان الکتاب عند من یرویه عن صاحبه موجوداً معروفاً و انّما استقر سیرتهم علی نقل الروایات عن صاحب الاصول و الکتب لانهم کانوا ملتزمین بالاجازة فی نقل الروایات عن الشیوخ و یعدون ذلک اذا کان بسماع الروایة عن الشیخ او القراءة علیه او بالمناولة افضل و اقوی من الوجادة التی تنالها ید کل من کان الکتاب او الاصل عنده و علی هذا لا فرق فی

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۱ من ابواب بقیة کفارات الاحرام ح ۹.

(۲)- المعتمد: ۴/ ۱۷۲.

(۳)- الفهرست/ ۱۹۰.

(۴)- التهذیب: ۱۰/ ۸۵ (مشیخة تهذیب الاحکام).

الروایة بالاسناد عن الکافی لمثل الشیخ مناولة او وجادة و لا فرق بین ان یکون طریقه الی الکلینی مثلا ضعیفاً بالاصطلاح او صحیحاً و یستفاد ذلک من تصریح الشیخ فی المشیخة بذلک قال قدس سره فی طی کلماته فی مقدمتها: و اقتصرنا من ایراد الخبر علی الابتداء بذکر المصنف الذی اخذنا الخبر من کتابه او صاحب الاصل الذی اخذنا الحدیث من اصله (الی ان قال) و الآن فحیث وفق الله تعالی الفراغ من هذا الکتاب نحن نذکر الطرق التی یتوصل بها الی روایة هذه الاصول و المصنفات و نذکرها علی غایة ما یمکن من الاختصار لتخرج الاخبار بذلک عن حدّ المراسیل و تلحق بباب المسند. «۱» (الخ).

و مما افاد ان ما یطلق علیه المراسیل فی اصطلاحهم هو ما یروی عن الکتاب او الاصل بدون هذا الاسناد المصطلح بینهم و ان کان مرویاً عنه بالوجادة بلا واسطة فیشمل مثل ما نروی بدون الاسناد عن کتب الحدیث و لکن ما لا یعتمد علیه من المراسیل هو ما کان فی تلک الاصول و الکتب عن امام لا یمکن روایة صاحب هذا الکتاب او الاصل عنه مثل ما اذا کان فی الکافی عن الصادق (علیه السلام) بلا واسطة او بواسطة لم یمکن له الروایة عنه (علیه السلام) لکونه من الطبقات المتاخرة عنه.

و النتیجة: انه لیس کل ما یطلق علیه المرسل ضعیف بالارسال الا ما لم یکن روایته بالسماع او القراءة او المناولة او الوجادة.

هذا و قد خرجنا عن صورة البحث عما کنا فیه و انما اطلنا الکلام لما فیه من الفائدة المهمة فخذها و اغتنم.

ثمّ اعلم: ان العباس بن معروف قمی له کتب یروی عنه احمد بن ابی عبد الله و

---

(۱)- تهذیب الاحکام: ۱۰/ ۴ مقدمة مشیخة تهذیب الاحکام.

هو احمد بن محمد بن خالد البرقی و بعد ذلک کله یعلم انه لا غمز فی سند حدیث عباس بن المعروف عن علی کما توهمه المعاصر الجلیل فالمعارضة قائمة بینه و بین ما دل علی ان کفارة الجدال کذباً فی الثلاثة البقرة و ما علیه عمل المشهور بل الاکثر بل الجمیع هو الجزور و ما عبر به فی کلمات الاصحاب بالبدنة.

و لکن لا ینبغی بل لا یجوز ترک الاحتیاط بالکفارة بذبح البقرة فی المرة

الثانیة کذباً و فی المرة الثالثة کذباً بالجمع بین ذبح الشاة و البدنة.

و لقائل ان یقول: ان ما یدل علی الشاة و البقرة لا یدل عدم کفایة الاکثر بل یدل علی جواز الاکتفاء بالاقل و هذا احتمال وجیه یوجهه ما یدل فی موارد یکتفی فیها بالشاة بان علیه دم و لکن لا یردّ بذلک وجوب الاحتیاط و الله تعالی هو العالم باحکامه.

[مسألة ۴۳: کیفیة الجدال فی الحج و معناه]

مسألة ۴۳: ظاهر قوله (علیه السلام) فی صحیح معاویة بن عمّار: «و اعلم ان الرجل اذا حلف بثلاثة ایمان ولاءً فی مقام واحد و هو محرم فقد جادل فعلیه دم یهریقه» «۱» و خبر ابی بصیر: «اذا حلف بثلاثة ایمان متعمداً متتابعات صادقاً فقد جادل» «۲» و صحیح معاویة الآخر: «ان الرجل اذا حلف بثلاثة ایمان فی مقام ولاءً و هو محرم فقد جادل» «۳» اعتبار التتابع فی ترتب الکفارة علی الثلاث علی خلاف ما یقتضیه غیرها من الاخبار

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۱ من ابواب بقیة کفارات الاحرام ح ۳.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۱ من ابواب بقیة کفارات الاحرام ح ۴.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۱ من ابواب بقیة کفارات الاحرام ح ۵.

المطلقة کقوله (علیه السلام) فی صحیح الحلبی و ابن مسلم «۱» «اذا جادل فوق مرتین فعلی المصیب دم یهریقه» و صحیح ابی بصیر «اذا حلف الرجل ثلاثة ایمان و هو صادق و هو محرم فعلیه دم یهریقه» «۲»

قال فی الجواهر: (و قاعدة الجمع بین الاطلاق و التقیید تقتضی حمل المطلق علی المقید کما مال الیه بعض متأخری المتاخرین حاکیاً له عن العمانی الا انه نادر یمکن دعوی اتفاق الاصحاب علی خلافه خصوصاً بعد ان کان المحکی عنه یعمّ

الصادق و الکاذب قال: «من حلف ثلاث أیمان بلا فصل فی مقام واحد فقد جادل و علیه دم» و لم یفصل و قد سمعت تصریح النصوص و الفتاوی بخلافه فی الکاذب (الی ان قال) و من ذلک یظهر قوة النصوص المطلقة علی وجه لا تکافئها المقیدة کی یحکم بها علیها فإذن المتجه العمل بالمطلقة و حمل المقیدة علی ارادة کونها احد الافراد او علی ارادة بیان اتحاد الجدال و تعدده بالنسبة الی المجادل فیه) «۳».

و قال بعض الاعلام من المعاصرین: (التحقیق ان یقال: ان لا موجب للتقیید فی نفسه حتی مع قطع النظر عن المشهور، و الوجه ما ذکرناه فی بحث المفاهیم و حاصله ان الشرط قد یکون متعدداً فتدل القضیة بالمفهوم علی نفی الحکم عند نفی احدهما کما اذا قال: اذا جاء زید من السفر و کان مجیئها فی یوم الجمعة افعل کذا فلو فرضنا انه جاء فی یوم السبت ینتفی الحکم بنفی الشرط کما اذا کان الشرط واحداً، و قد یکون الشرط غیر متعدد بل کان احدهما مقیداً بالآخر کما اذا قال: اذا جاء زید فی یوم الجمعة بحیث کان المجیء مقیداً بیوم الجمعة و یکون الشرط هو المجیء فی یوم الجمعة فمفهومه عدم المجیء فی یوم الجمعة

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۱ من ابواب بقیة کفارات الاحرام ح ۲.

(۲) وسائل الشیعة: ب ۱ من ابواب بقیة کفارات الاحرام ح ۷.

(۳)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۴۲۳.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۳۸

فلا تدل القضیة علی النفی بل القضیة ساکتة عن ذلک لعدم کونه مفهوماً للقضیة و لذا اشکل جماعة فی مفهوم آیة النبأ و قالوا ان مفهوم الآیة عدم مجیء الفاسق بالنبإ لا مجیء غیر الفاسق بالنبإ و روایات المقام من هذا القبیل فان مفهوم قوله: اذا

حلف ولاء فعلیه کذا انه اذا لم یحلف ولاء لیس علیه کذا لا ما اذا حلف غیر ولاء، و أما التقیید فمفهومه عدم ثبوت الحکم للمطلق، و الا لکان التقیید لغواً، و لکن انما نلتزم بهذا المفهوم فیما لم یکن لذکر القید فائدة و نکتة اخری و الا فلا مفهوم له و لعل وجه التقیید بالولاء فی المقام هو ان المرتکز فی اذهان الناس خصوصاً العوام منهم انّ المرة الثانیة تأکید للمرة الاولی و لا یرون ذلک تاسیساً و یحکمون علی ذلک بیمین واحدة و الروایات نبهتهم بان المعتبر تعدد الحلف و ان کان ولاء فعلی الحلف المتعدد ثلاثاً و ان کان ولاء یترتب الکفارة فالتقیید حینئذ لا یوجب تقیید المطلق لان للقید وجه ظاهر) «۱».

اقول: التأمل فی الاحادیث الشریفة یقضی بان ما افاده تکلّف لا یقبله العرف فی تفسیر الاحادیث و عدول عن ظاهرها الدال علی انتفاء الحکم عند انتفاء التتابع فقوله (علیه السلام): «اذا خلف بثلاثة ایمان ولاء فی مقام واحد و هو محرم فقد جادل» «۲» ظاهر فی تعدد الشرط ثلاثة ایمان و الولاء فاذا انتفی الولاء ینتفی الحکم علیه باهراق الدم مثل ان یقال: اذا جاء زید من السفر و کان مجیئه یوم الجمعة افعل فإذا جاء یوم السبت ینتفی الحکم بنفی الشرط و بالجملة فی مقام الثبوت و ان امکن تصویر ما افاد الا انه لا یؤیده ما عندنا فی مقام الاثبات فانه ظاهر فی المفهوم الانتفاء عند الانتفاء و تقیید المطلقات و الله العالم.

---

(۱)- المعتمد فی شرح المناسک: ۴/ ۱۷۴.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۱ من ابواب بقیة کفارات الاحرام، ح ۴.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۳۹

تتمـة، قـد سـمعت ما حكيناه عن الدروس انه قال فی مقام بيان الترتيب المذكور فی كلامهم: (ففی الثلاث صادقاً شاة و كذا ما زاد ما لم يكفر، و فی الواحدة كذباً شاة و فی الاثنين بقرة ما لم يكفر و فی الثلاث بدنة ما لم يكفر) «۱».

و علی ما افاد لا يجب عليه فيما زاد علی الثلاثة غير ما وجب عليه بها زاد ما زاد اذا لم يكفر و اما ان كفر فتجب عليه شاة بالثالثة بعد ما كفروا هكذا و كذلك اذا حلف كذباً مرّة واحدة فكفر بشاة تجب عليه شاة للمرة الاولی بعد ما كفر و لا تجب عليه البقرة و انما تجب عليه البقرة لو لم يكفر بالشـاة فی المرة الاـولی و هكـذا يقـال فی البدنـة فی الثلاثـة انها تجب اذا لم يكفر للاثنين بالبقرة و ان كفر بها تجب عليهـا فی المرة الاـولی بعـدها الشـاة علی مـا ذكر فلا تجب عليه البقرة للاثنين الا اذا لم يكفر للاولی و لا البدنـة الا اذا لم يكفر للاولی و للثانية.

و يظهر ممّا حكاه فی الجواهر ان ذلك صريح جماعة من غير خلاف يظهر فيه و لكنه قال بعد ما ذكر من تفصيل هذا القول: (قلت: ان لم يكن اجماع امكن كون المراد من النصّ و الفتوی وجوب الشاة بالمرة ثمّ هی مع البقرة بالمرتين ثمّ هما مع البدنـة فی الثلاث الا ان يكون قـد كفر عن السابق فتجب البقرة خاصّـة او البدنـة، كما انه يمكن ان يقال: ان الشاة فی ثلاث الصدق دون ما دونه امّا ما زاد فان بلغ الثلاث وجب شاة اخری و ان لم يكن قد كفر عن الاول و الا فليس الا الشاة الاولی و كذا الكلام فی ثلاثة الكذب الشاة و البقرة و البدنة و هكذا فتأمل جيداً) «۲».

اقول: اما بحسب الفتوی فيستفاد من مثل كلام المفيد فی المقنعة «۳»

و الشيخ فی

(۱)- الدروس: ۱/ ۳۸۶.

(۲)- جواهر الكلام: ۲۰/ ۲۲۴.

(۳)- المقنعة/ ۴۳۵.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۴۰

النهاية «۱» و المبسوط «۲» انه ان جـادل ثلاـث مرات فصاعـداً صادقاً عليه دم شاة و ان جادل مرة كاذباً فعليه دم شاة و ان جادل مرتين كاذباً كان عليه بقرة و ان جادل ثلاثاً و ما زاد كاذباً كان عليه دم بدنـة و ظاهر ذلك انه يجب عليه ان جادل مرتين كاذباً دم بقرة سواء كفر عن الاـولی بشـاة ام لاـو إن عليه فی المرة الثالثـة و ما زاد بدنـة سواء كفر بشاة عن الاولی و بالبقرة عن الثانيـة ام لا فمن لم يكفر حتی ارتكب الجدال ثلاثاً يجب عليه شاة و بقرة و بدنة.

و هل يسـتفاد من كلامهم اطلاق يـدل علی كفايـة كفارة واحـدة للجـدال صادقاً ثلاث مرات بحيث لو كفر بعـد الثلاث لا تكون عليه كفارة ان ارتكب بعـد ذلك ثلاث مرات او هـذا مختص بما اذا لم يكفر و كـذا فی الثالثة كاذباً ان كفر ببدنة هل تجب عليه فی المرة الاولی شاة و فی الثانية بقره و فی الثالثة بدنة ان لم يكفر فی كل منها قبلها او مطلقاً.

يمكن ان يقال: ان القول بعـدم الكفارة بعـد ما كفر موهم لجواز ارتكاب الجـدال بعـد ذلك و ان امكن الحكم ببقاء حرمـة الجدال و عدم الكفارة بعد ذلك الا انه كانه بعيد بمناسبة الحكم و الموضوع الا ان الجزم باستناد ذلك الی الفقهاء مشكل فلو كان مستندنا فی حكم المسألة اجماعهم القدر المتيقن منه هو كفاية الكفارة مرة واحدة للثلاثة كاذباً او صادقاً.

و أمّا بحسب الروايات فما يدل عليه مثل صحيح سليمان بن خالد: «فی الجدال شاة» «۳»

وجوب الشاة لكل جدال صادقاً كان ام كاذباً كان الاول او الثانی و الازيد

(۱)- النهایة/ ۲۳۳.

(۲)- المبسوط: ۱/ ۳۵۰.

(۳)- وسائل الشیعة: ب من ابواب بقیة کفارات الاحرام، ح ۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۴۱

بعد ما کفر عما قبله او لم یکفر و لکن اطلاقه مقید بکونها کفارة للمرتبة الثالثة صادقاً و للیمین الواحدة کاذباً لما فی مثل صحیح معاویة بن عمار «اذا حلف بثلاثة ایمان ولاء فی مقام واحد و هو محرم» «۱» صحیح ابی بصیر «اذا حلف الرجل ثلاثة ایمان و هو صادق و هو محرم فعلیه دم یهریقه» «۲» و الاول یدل علی تعدد الکفارة بتعدد الثلاثة ولاء فی مقام واحد دون الثانی فانه غیر مقید بالولاء و کونها فی مقام واحد و ساکت عن حکم الازید علی الثلاثة.

و أما الیمین الکاذبة فیدل علی ان کفارته شاة اذا کانت واحدة ایضاً الصحیحان و غیرهما و أمّا اذا کانت ازید فإن کانت وقعت بعد ما کفر لما قبلها فالظاهر انها کالاولی و ان کان قبل ذلک فبحسب الروایات اذا جادل فوق مرتین تکون علیه امّا البقرة او البدنة و فی المرتین و قد مضی الکلام فیها.

و کیف کان فالمستفاد من الروایات اولا- ان الحلف بالثلاثة صادقاً علی التفصیل الذی مر فی الولاء کفارته دم شاة و ان زاد علی الثلاثة الا علی القول بالولاء فی مقام واحد فان علیه لکل ثلاثة وقعت فی مقام واحد ولاء کفارة خاصّه و کذا ان کفر بعد الثلاثة و ابتلی بثلاثة اخری.

و ثانیاً: فی الیمین الکاذبة الواحدة ایضاً دم شاة و فی الثالثة البقرة او البدنة اذا لم یکفر لما قبلهما و الا فما بعد الکفارة هی الیمین الواحدة و أما للمرة الثانیة فقد مضی

الکلام فیها یعرف الحساب له بما ذکر ان قلنا بان کفارته البقرة او الشاة و کیف کان لا یجمع بین الشاة و البقرة و البدنة اذا لم یکفر فتدبر و الله هو العالم.

---

(۱) وسائل الشیعة: ب ۱ من ابواب بقیة کفارات الاحرام، ح ۵.

(۲) وسائل الشیعة: ب ۱ من ابواب بقیة کفارات الاحرام، ح ۷.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۴۲

[مسألة ۴۴ من محرمات الإحرام] قتل هوام الجسد

مسألة ۴۴: و مما هو محرم علی المحرم کما فی الشرائع قتل هوام الجسد، و دوابه کما حکی عن النافع و القواعد «۱» و الّذی یدل علیه من الاحادیث طائفتان احداهما ما یدل علی عدم جواز قتل مطلق الهوام و ثانیتهما ما یدلّ علی حرمة قتل طوائف من الهوام مثل القمل و ألیق و البرغوث بالغاء خصوصیة البقیة و غیرها.

اما الطائفة الاولی: فمنها صحیح زرارة قال: «سألت ابا عبد الله (علیه) هل یحک المحرم رأسه او یغتسل بالماء؟ قال: یحک رأسه ما لم یتعمّد قتل دابة»، الحدیث «۲».

و منها صحیح معاویة بن عمّار عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: «اتق قتل الدواب کلها، الحدیث». «۳»

و امّا الطائفة الثانیة فمنها موثق ابی الجارود «۴» قال: «سأل رجل ابا جعفر (علیه السلام) عن رجل قتل قملة و هو محرم؟ قال: بئس ما صنع. قال: فما فداؤها؟ قال: لا فداء لها». «۵»

و منها: الاحادیث الدالة علی النهی عن القاء القملة فانه اذا کان منهیاً عنه فقتلها اولی بالنهی و لا یعارض هذه الاحادیث ما رواه الشیخ

قدس سره، باسناده

(۱)- الحکایة عن جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۶۴.

(۲) وسائل الشیعة، ب ۷۳ من ابواب تروک الاحرام، ح ۴.

(۳) وسائل الشیعة، ب ۱۸ من ابواب تروک الاحرام، ح ۹.

(۴) زیاد بن المنذر الهمدانی الخارقی الکوفی زیدی من الرابعة یروی عن المشایخ و روی عنه جمع من المشایخ و حکی عن المفید ما یدل علی توثیقه.

(۵) وسائل الشیعة، ب ۱۵، ابواب بقیة کفارات الاحرام، ح ۸.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۴۳

عن الحسین بن سعید عن صفوان بن یحیی عن مرة مولی خالد قال: «سألت ابا عبد الله (علیه السلام) عن المحرم یلقی القملة؟ فقال: القوها ابعدها الله غیر محمودة و لا مفقودة» «۱» فإنّه ضعیف بمرة المجهول وثاقته الا ان یقال: ان اعتماد مثل صفوان علیه یکفی فی الاعتماد علی روایته او خصوص ما یرویه هو عنه و لعل لذلک حمله الشیخ علی من یتاذی بها فیجوز القاؤها و تلزمه الکفارة.

و بعد ذلک قیل بأن هنا روایتان معتبرتان یمکن ان یقال بدلالتهما علی جواز قتلهما احداهما: صحیح معاویة بن عمار قال: «قلت لابی عبد الله (علیه السلام): ما تقول فی محرم قتل قملة؟ قال: لا شیء علیه فی القمل، و لا ینبغی ان یتعمد قتلها». «۲»

و صحیحه الآخر قال: «قلت لابی عبد الله (علیه السلام): ما تقول فی محرم قتل قملة؟ قال: لا شیء علیه فی القملة، و لا ینبغی ان یتعمد قتلها» «۳» و الظاهر ان الروایتین واحدة و ان کان کلام بعض الاعلام ظاهراً فی تعددهما «۴» و کیف کان و یمکن ان یقال بدلالته علی جواز قتلها مع الکراهیة و المرجوحیة لقوله (علیه السلام) (و لا- ینبغی) و اجاب عنه البعض المشار الیه (ان الظاهر من (لا ینبغی) هو الحرمة لان معنی هذه الجملة لغة عدم الامکان و انه امر لا یتیسر و قد شاع استعمالها فی الکتاب العزیز و السنة فی عدم الامکان کقوله تعالی: (لا الشمس ینبغی لها ان تدرک القمر) (و ما ینبغی للرحمن ان یتخذ ولداً)

و عدم الامکان فی عالم التشریع مساوق للحرمة و لو فرضنا عدم دلالة ذلک علی الحرمة فلا یدل علی الجواز فلا یوجب لرفع الید عما دل علی

(۱)- وسائل الشیعة ب ۷۸ من ابواب تروک الاحرام، ح ۶.

(۲)- وسائل الشیعة، ب ۷۸ من ابواب تروک الاحرام، ح ۲.

(۳)- وسائل الشیعة، ب ۱۵، ابواب بقیة کفارات الاحرام، ح ۶.

(۴)- المعتمد: ۴/ ۱۷۹.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۴۴

الحرمة) «۱».

اقول: الموارد التی جاءت فی القرآن الکریم من استعمال ینبغی مربوطة الی عالم التکوین و ما لا یمکن بالعقل ان یکون المراد غیر الامکان و لا- دلالة لذلک علی ان معنی ینبغی و لا- ینبغی یمکن و لا یمکن، قال الراغب فی المفردات: و (قولهم ینبغی مطاوع بغی فاذا قیل ینبغی ان یکون کذا فیقال علی وجهین احدهما ما یکون مسخراً للفعل نحو النار ینبغی ان تحرق الثوب، و الثانی علی معنی الاستئهال نحو فلان ینبغی ان یعطی لکرمه و قوله تعالی: (و ما علمناه الشعر و ما ینبغی له) علی الاول فان معناه لا یتسخر و لا یتسهل له أ لا تری ان لسانه لم یکن یجری به و قوله تعالی: (و هب لی ملکاً لا ینبغی لأحد من بعدی).

و فی مجمع البحرین (و فی المصباح حکی عن الکسائی انه سمع من العرب (و ما ینبغی ان یکون کذا) ای ما یستقیم و ما یحسن قال: (و ینبغی ان یکون کذا) معناه یندب ندباً مؤکداً لا یحسن ترکه.

و علی هذا دعوی ظهوره فی الحرمة فی التشریعیات فی عدم الامکان لا یخلو من المجازفة بل الظاهر دلالته علی ما یلیق بالانسان ان یفعل او لا یلیق به ان یفعل اذا قال (لا ینبغی) و بناء علیه ان کان هنا اجماع علی حرمة قتلها فلا بد من رفع الید من هذا الظاهر و الا فیحمل ما یدل علی النهی بقرینة هذا الصحیح علی الکراهة الشدیدة فهو یکون کالاستثناء عما یدل علی قتل الدواب اللهم الا ان یقال انه یکفی

هنا لاثبات حرمة قتل القملة و حمل لا ینبغی علی الحرمة ما دل علی النهی علی القائها و اتفاق الاصحاب علی القول بحرمته لعدم احتمال کون القتل اخف من الالقاء

---

(۱)- المعتمد: ۴/ ۱۷۹.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۴۵

فتأمل مضافا الی اطلاق صحیحی زرارة و ابن عمار.

هذا کله فی القمل و أما البق و البرغوث فما یدل علی حرمة قتلها اطلاق صحیحی زرارة و ابن عمار و لکن ورد فیها بالخصوص مرسل ابن فضال عن بعض اصحابنا عن زرارة عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال (لا بأس بقتل البرغوث و القملة و البقة فی الحرم) «۱» و استشکل فی الاحتجاج به اولا بضعف السند بالارسال و ثانیا: باشتماله علی جواز قتل القملة الذی عرفت اتفاق الاصحاب علی ما حکی علی حرمته و ثالثا بان موضوع الجواز فیه غیر موضوع المنع فی غیره و اطلاقه و ان یشمل المحرم الا انه یقید بروایات المنع نعم یمکن تقید صحیحی زرارة و ابن عمار بما اذا اراداه و آذاه بروایة زرارة عن احدهما علیهما السلام قال: سألته عن المحرم یقتل البقة و البرغوث اذا اراده به قال: نعم «۲»» و وجود سهل فی سنده لا یضر بالاعتماد علیه بل یمکن الاستدلال به بالنهی عن قتلهما اذا لم یرداه او لم یؤدیاه و کذا بما رواه احمد بن محمد بن ابی نصر البزنطی «۳» فی نوادره علی ما اخرج عنه ابن ادریس فی آخر السرائر عن جمیل «۴» قال: سألت ابا عبد الله (علیه السلام) عن المحرم یقتل البقة و البراغیث اذا آذاه؟ قال: نعم «۵».

و عدّه و الروایة السابقة فی الوسائل روایة واحده فانه قال بعد نقل روایة

---

(۱)- وسائل الشیعة ب ۷۹ ابواب تروک الاحرام ح ۲

(۲)- المعتمد: ۴/ ۱۸۰

(۳)- کان عظیم المنزلة عند الرضا (علیه السلام) و روی عنه کتاباً من اصحاب الاجماع ... و هو من السادسة.

(۴)- هو ایضاً من اصحاب الاجماع و ... ابن دراج النخعی من الخامسة.

(۵)- وسائل الشیعة ب ۷۸ من ابواب تروک الاحرام، ح ۷.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۴۶

زرارة: و رواه ابن ادریس فی آخر السرائر کما مر «۱» و بعد نقل روایة جمیل، و رواه الکلینی کما یأتی.

و هو کذلک احتمالا اذا اعتبرنا فی تعدد الروایة صدورها عن الامام (علیه السلام) غیر مرة و أما اذا اعتبرنا فیه تعدد الراوی عنه علیه السلام فهما روایتان قطعاً.

و کیف کان فقد ضعف سند روایة جمیل بعض الاعلام بان ابن ادریس رواها فی آخر السرائر عن نوادر البزنطی و طریقه الی نوادره مجهول فالتعبیر عنها بالصحیحة کما فی دلیل الناسک فی غیر محله بل لو قلنا بصحة طریق الشیخ الی نوادر البزنطی لا یمکن الحکم

بصحة هذه الروایة اذ لم یعلم اتحاد طریق ابن ادریس مع طریق الشیخ و لعل ابن ادریس رواها بطریق آخر و هو مجهول عندنا بل طریق الشیخ الی النوادر ضعیف لان فیه شیخه احمد بن محمد بن موسی الاهوازی «۲» و هو ممن لم یوثق و ان قال فی حقه صاحب الوسائل فی تذکرة المتبحرین فاضل جلیل، و لکن لا نعتمد علی توثیق المتأخرین فالاحوط وجوباً عدم جواز قتل البق و البرغوث و امثالهما من الحیوانات المتکونة فی البدن او اللباس.

اقول: کان الاولی بی لجلالة قدره و عظم شأنه قدس سره فی عینی ان اخفی ما یورد علی مثل هذه المعاملة مع الاحادیث الشریفة الا ان صیانة الاحادیث عن توهم هذه الموهنات اولی و شخصه الشریف یکون فی مقامه مع علمائنا الابرار ارضی بالتکلم فیما افاد عن السکوت عنه رضوان الله تعالی علیه.

---

(۱)- وسائل الشیعة ب ۷۹ من ابواب تروک الاحرام، ح ۳.

(۲)- المعروف بابن الصلت شیخ شیخ الطوسی روی عنه جمیع روایات ابن عقدة و کتبه و کان معه خط ابی العباس باجازته و شرح روایاته و کتبه و هذا یدل علی فضله و شأنه بل و صحة روایاته من العاشرة.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۴۷

فاعلم: انا قد اشرنا مرة بعد مرة الی ان ما یرویه قد ماء الاصحاب عن الاصول و الکتب التی صنفها اصحاب الائمة علیهم السلام و غیرهم ممن یقارب اعصارهم یروونه باسنادهم الی اصحاب هذه الاصول و الکتب من نفس هذه الکتب فکانت روایتهم بالوجادة عن هذه الکتب لورودها عنها بالوجادة بلا واسطة و بلا حاجة الی ذکر سندهم الی هذه الکتب کما ننقل نحن عن مثل الکافی و الفقیه و غیرهما بلا اسناد و هذا من انحاء تحمل الحدیث اذا کان الراوی ثقة یعتمد علیه لا یجوز ترکه و تضعیفه بمثل هذه التضعیفات.

نعم اذا کان تقسیم الاحادیث بالاقسام الاربعة المعروفة علی ما اذا کان تحمل الحدیث من الرواة بمثل السماع او القراءة او المناولة یأتی هذا الاصطلاح و لکن علیه قلما یوجد ذلک سیما بالسماع و القراءة فانا نعلم بالضرورة ان مثل الشیخ الذی یقول فی جماعة من شیوخه الذین ربما کان لهم اکثر من عشرین و ثلاثین بل مائة تالیف اخبرنا بجمیع کتبه لا یمکن ان یکون ذلک بالسماع و القراءة اذاً فلا وجه لرد ما رواه مثل ابن ادریس عن نوادر البزنطی بضعف سنده الیه او عن بعض کتب شیوخه بضعف سنده الی شیخه الذی کان عنده کتابه.

و ان شئت ان تعرف ذلک فراجع مقدمة شیخه فی التهذیب فان الشیخ قال فی طی کلامه (و اقتصرنا من ایراد الخبر علی الابتداء بذکر المصنف الذی اخذنا الخبر من کتابه او صاحب الاصل الذی اخذنا الحدیث من اصله) و بعد ذلک فهل تری تضعیف ما رواه الشیخ عن هذه الاصول و الکتب بضعف اسناده الیها و ان شئت مزید الکلام فی ذلک فراجع کتابنا منتخب الاثر فی الامام الثانی عشر (علیه السلام) (ج ۱ ص ۳۱۲- ۳۰۷)

ثمّ لا یخفی علیک ان بعد ما ذکرنا فی فقه الروایتین یمکن ان یقال بوجوب

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۴۸

الاحتیاط اذا لم یؤذیاه و لم یرداه و کانه رحمة الله علیه بنی علی ان لفظ الحدیث دال علی جواز قتلهما مطلقاً و لذا توسل لرده بضعف سندهما اعلی الله مقامه و مقام جمیع علمائنا العاملین و جعلنا شاکرین لمساعیهم المشکورة فی حفظ احکام الدین و نفی انتحال المبطلین ثمّ انه قد ظهر لک مما سبق حرمة القاء القملة من جسده و ثوبه نصاً و فتوی و أمّا القاء البق او البرغوث فمقتضی الاصل جوازه لاختصاص دلیل الحرمة بالقمل مضافاً الی صحیح معاویة بن عمار عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: قال: المحرم یلقی عنه الدواب کلها الا القملة فانها من جسده «۱».

و أمّا الکفارة فمقتضی الاصل عدم وجوبها و یدل علیه فی خصوص قتل القملة صحیح معاویة بن عمار و موثق ابی الجارود نعم فی

عـدة من الروايات فى القاء القملـة: تصدق بكف من طعام او فليطعم مكانها طعاماً قبضة بيده او فليطعم مكانها طعاماً «۲» و ربما يجمع بينهما بان ما يدل على نفى الكفارة المراد منه الكفارات المصـطلحة نحو دم شاة فلا ينافى ثبوته بكف من الطعام و يمكن حمل الثانى على الاستحباب و الاحتياط لا ينبغى تركه فى القائها و فى قتلها و الله هو العالم.

[مسألة: ۴۵ من محرمات الإحرام] عدم جواز لبس الخاتم للمحرم

مسألة: ۴۵ حكم لبس الخاتم للمحرم

مسألـة: قـال فى الجواهر (و يحرم لبس الخـاتم للزينـة» كمـا قطع به الاـكثر على مـا فى كشف اللثام بل فى الـذخيرة فى شـرح قوله فى الارشاد

«و لبس الخاتم للزينة لا للسنـة» قال: لا اعرف خلافاً بين الاصـحاب فى الحكمين المذكورين، و ان كان فيه ما ستعرف لخبر مسمع عن ابى

(۱)- وسائل الشيعة ب ۷۸ من ابواب تروك الاحرام، ج ۵.

(۲)- وسائل الشيعة ب ۱۵ من ابواب بقية كفارات الاحرام

فقه الحج (للصافى)، ج۳، ص: ۳۴۹

عبـد الله (عليه السـلام): سألته أ يلبس المحرم الخاتم؟ قال: لا يلبسه للزينة المنجبر بما عرفت، و المعتضد بالتعليل فى صـحيحى حمّاد و حريز المتقـدمين سابقـاً فى الاكتحـال بـالسواد، و النظر فى المرآة، و بالمرسـل فى الكـافى (لا يلبسه للزينـة) و بما ورد من كون الحاج اشعث اغبر و غير ذلك مما يدل على عدم الترفه للحاج المنافى للزينة «۱»

اقول: امّا عدم الخلاف فى الحرمة اذا كان للزينة فقد قال فيه (و ان كان فيه ما ستعرف) و لعل نظره الى ما اشار اليه فى طى كلماته من اختيـار المصـنف (يعنى المحقق فى النـافع الجمع بين النصوص الدالـة على الحرمـة للزينـة و النصوص الظـاهرة فى جوازه مطلقاً بحمل الاولى على الكراهة و قال: هو المحكى عن الجامع «۲» ايضاً و كيف كان بعد وجود الروايات فى المسألة لا مجال للاحتجاج بالشـهرة او الاجماع و أما خبر مسـمع الذى قال بانجباره فهو ما رواه الشيخ باسناده عن محمد بن احمد بن يحيى «۳» عن ابراهيم بن مهزيار «۴» عن صالح بن السندى «۵» عن ابن محبوب «۶» عن على يعنى ابن رئاب «۷» عن مسمع «۸» عن ابى عبد الله (عليه السـلام) و الظاهر ان الضعف فى

سنده من جهة صالح السندى و لكنه ليس بضعف يعتنى به مضافاً الى جبره بما عرفت

(۱)- جواهر الكلام: ۱۸/ ۳۷۰

(۲)- جواهر الكلام: ۱۸/ ۳۷۱

(۳)- الاشعرى القمى كان ثقة فى الحديث و ما ذكر فى قدحه لا يوجب به فى نفسه ... من السابعة.

(۴)- ذكره ابن طاوس فى الابواب المعروفين من السابعة.

(۵)- له كتاب الظاهر عدم ذكر توثيق له من السادسة.

(۶)- السراد ثقة جليل القدر له كتب كثيرة ... من السادسة.

(۷)- له اصل كبير جليل القدر ... من الخامسة.

(۸)- ثقة ... من الخامسة.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۵۰

کما قال فی الجواهر، و أما التعلیل المذکور فی صحیح حماد «۱» فقوله (علیه السلام) «لا تنظر فی المرآة و انت محرم فانه (فانها) من الزینة «و ما فی صحیح حریز لا تکتحل المرأة المحرمة بالسواد ان السواد زینة» «۲» و أما المرسل فهو قول الکلینی: و فی روایة اخری: لا یلبسه للزینة «۳»

و بمفهوم خبر مسمع یقید اطلاق خبر نجیح عن ابی الحسن (علیه السلام) قال: لا بأس بلبس الخاتم للمحرم «۴» مع ما فیه من ضعف السند بمنج، و مجمل صحیح ابن بزیع «قال: رأیت العبد الصالح (علیه السلام) و هو محرم و علیه خاتم و هو یطوف طواف الفریضة» «۵» و صحیحه الآخر قال «رأیت علی ابی الحسن الرضا (علیه السلام) و هو محرم خاتما ««۶» ان ذلک کان من الامام علیه السلام للسنة او بقصد آخر غیر الزینة.

هذا ان قلنا بانجبار ضعف خبر مسمع بالعمل و الا فلا دلیل علی حرمة لبس الخاتم بالخصوص الا ان نقول: بدخوله فی التزین الثابت حرمته علی المحرم کما علیه المشهور و یدل علیه الروایات، و لکن لا محیص من تقیید اطلاقها او عمومها بفعل الامام علیه السلام الا ان القدر المتیقن منه ما لم یکن للزینة و کان للسنة.

و أما الکفارة فالظاهر عدم الدلیل علیها الا روایة قرب الاسناد عن عبد الله ابن الحسن العلوی عن جده علی بن جعفر عن اخیه موسی بن جعفر علیهم السلام قال: لکل شیء جرحت (خرجت خ) من حجک فعلیک فیه دم تهریقه حیث

---

(۱)- وسائل الشیعة ب ۳۴ من ابواب تروک الاحرام، ح ۱.

(۲)- وسائل الشیعة ب ۳۳ من ابواب تروک الاحرام، ح ۴.

(۳)- وسائل الشیعة ب ۴۶ من ابواب تروک الاحرام، ح ۲.

(۴)- وسائل الشیعة ب ۴۶ ابواب تروک الاحرام ح ۱.

(۵)- وسائل الشیعة ب ۴۶ ابواب تروک الاحرام ح ۳

(۶)-- وسائل الشیعة ب ۴۶ ابواب تروک الاحرام ح ۶.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۵۱

شئت «۱» و قد مر الکلام فیها و الجواب عن تضعیف سنده بعبد الله بن الحسن، و لکن الاستدلال بها لوجوب الکفارة فی المحرمات التی لم یرد فی کفارتها نص مبنی علی کون النسخة (جرحت) و الله هو العالم

[مسألة ۴۶ من المحرمات] «لبس المرأة المحرمة الحلی»

مسألة: ۴۶ اعلم انه قد وردت فی لبس المرأة المحرمة الحلی روایات

منها: ما فی صحیح الحلبی عن ابی عبد الله (علیه السلام): «قال: المحرمة لا تلبس الحلی» «۲» و ظاهره الاطلاق بالنسبة الی کل حلی و بالنسبة الی الابقاء یمکن دعوی اطلاقه بدعوی عدم الفرق فیه بین الاحداث و الابقاء کاللباس

و منها: روایة النضر بن سوید عن ابی الحسن (علیه السلام) و فی سنده سهل و فیها «و لا حلیاً تتزین به لزوجها» و فیه ایضاً «و لا تلبس حلیاً» «۳» و یمکن ان یقال: ان الممنوع منه هو الحلی الخاص الذی تتزین به لمناسبه خاصة لا ما تتزین به النساء علی حسب عاد تهن فیقید به اطلاق صحیح الحلبی و قریب منه صحیح عبد الرحمن بن الحجاج قال «سألت ابا الحسن (علیه السلام): عن المرأة یکون علیها الحلی و الخلخال و المسکة و القرطان من الذهب و الورق تحرم فیه و هو علیها، و قد کانت تلبسه فی بیتها قبل حجها أ تنزعه اذا احرمت او تترکه علی حاله قال: تحرم فیه و تلبسه من

(۱)- قرب الاسناد: ۲۳۷ ح ۹۲۸
(۲)- وسائل الشیعة: ب ۴۹ من ابواب تروک الاحرام، ح ۲.
(۳)- وسائل الشیعة: ب ۴۹ من ابواب تروک الاحرام، ح ۳.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۵۲

غیر ان تظهره للرجال فی مرکبها و مسیرها» «۱».

فان الظاهر منه: ان المجوز منه ما کان تعتاد التزین به فی بیتها نعم لا صراحة لها فی حکم احداث التزین به الا ان یقال: بعدم الفرق بین ما کان تعتاد بالتزین به بین الاحداث و الابقاء و القدر المتیقن منها هو صورة ابقائه.

و منها صحیح حریز عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال «اذا کان للمرأة حلی لم تحدثه للاحرام لم تنزع حلیها» «۲» و هذا ایضاً محمول علی ما کان علیها من المعتاد.

و منها صحیح محمد بن مسلم عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال «المحرمة تلبس الحلی کله الا حلیاً مشهوراً للزینة» «۳» و ظاهره جواز لبس الحلی مما لیس مشهوراً و مما هو من المشهور اذا لم یکن للزینة الا ان یکون للزینة قیداً لما هو المشهور یعنی المشهور الذی هو للزینة و کیف کان یقید به ما یدل بالاطلاق علی النهی عن حرمة الحلی المشهور.

و منها صحیح الکاهلی عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: «تلبس المرأة المحرمة الحلی کله الا القرط المشهور و القلادة المشهورة» «۴» و نسبته مع الروایات السابقة غیر الاخیرة معلومة مقید لإطلاقها و حاصل الجمیع حرمة الحلی المشهور للزینة و لکن قد افاد بعض الاعلام بوقوع التعارض بینه و بین صحیح محمد بن مسلم لان مقتضی عقد الاستثناء فی صحیح محمد بن مسلم یعنی قوله «الا حلیاً مشهوراً للزینة» حرمة ما کان من الحلی

مشهوراً سواء کان القرط و القلادة او غیرهما و مقتضی عقد المستثنی

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۴۹ من ابواب تروک الاحرام، ح ۱.
(۲)- وسائل الشیعة: ب ۴۹ من ابواب تروک الاحرام ب ۴۹ ح ۱.
(۳)- وسائل الشیعة: ب ۴۹ من ابواب تروک الاحرام، ح ۴.
(۴)- وسائل الشیعة: ب ۴۹ من ابواب تروک الاحرام، ح ۶.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۵۳

منه فی صحیح الکابلی ای «تلبس المرأة المحرمة الحلی کله» جواز غیر القرط و غیر القلادة کالسوار و الخلخال المشهورین فیقع التعارض بینهما فی الحلی المشهور غیر القرط و غیر القلادة فالمرجع بعد التعارض صحیح الحلبی الدال علی حرمة لبس الحلی و النتیجة الحاق غیر القرط و غیر القلادة الیهما فی الحکم اذا کان حلیاً مشهوراً بارزاً الا اذا کان علیها قبل حجها فلا یجب نزعه من غیران تظهره للرجال «۱».

[مسألة ۴۷ و من محرمات الإحرام الادهان اذا کان فیه الطیب]

عدم جواز الادهان اذا کان فیه الطیب

مسألة: ۴۷ و مما هو محرم حال الاحرام استعمال دهن فیه طیب.

قال فی الجواهر «بلا خلاف و لا اشکال بل فی المنتهی اجمع علماؤنا علی انه یحرم الادهان فی حال الاحرام بالادهان الطیبة کدهن

الورد و البـان، و الزیبق، و هو قول عامّـهٔ اهـل العلم و تجب له الفدیـهٔ اجماعاً» «۲» و امّـا اسـتعماله قبل الاحرام فلا یجوز ایضاً اذا کان ریحه یبقی بعـد الاـحرام قـال ایضاً فی الجواهر کما فی القواعـد و محکی النهایـهٔ و السـرائر بل فی المـدارک نسبته الی الاکثر لحرمهٔ الطیب للمحرم ابتـداءً و اسـتدامهً و لقول الصادق (علیه السـلام) فی حسن الحلبی و صـحیحه «لا تـدهن حین تریـد ان تحرم بـدهن فیه مسـک و لا عنبر من اجل ان رائحته تبقی فی رأسک بعـد ما تحرم و ادهن بما شـئت من الـدهن حین تریـد ان تحرم فاذا احرمت فقد حرم علیک الدهن حتی تحل». «۳»

و ورد فی الجواهر القول بالکراههٔ المحکی عن الجمل و العقود و الوسیلهٔ

---

(۱)– المعتمد: ۴/ ۱۸۶.

(۲)– جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۷۴.

(۳) وسائل الشیعهٔ، ب ۲۹ من ابواب تروک الاحرام، ح ۱.

و المهـذب بـانّه کالاجتهـاد فی مقابـل النص و امّـا الادهـان بغیر المطیّب فـان کـان قبـل الاحرام فعن التـذکرهٔ الاجماع علی جوازه بل مقتضی الاصل و کذا النصوص جوازه اذا لم تبق رائحته. «۱»

و الظاهر انه لا وجه للتفصیل فی الادهان بغیر المطیب بین ما تبقی عینه و بین غیره بعدم الجواز فی الاول و الجواز فی الثانی قیاساً علی المطیب فـانه اذا کـان ممـا بقیت عینه لاـ یجوز و ان ذهبت رائحته، و ان لم تبق العین و الرائحـهٔ یجوز فـانه من القیـاس الـذی لیس فی مذهبنا، مضافاً الی انه یمکن الخدشهٔ فی المقیس علیه ایضاً بعدم استفادهٔ عدم الجواز من النصوص اذا کان الدهن المطیب مما تذهب رائحته و تبقی عینه.

و کیف کان و ان کان بعد الاحرام فلا یجوز الادهان بما لیس بمطیب اختیاراً لصـحیح الحلبی المتقدم، و صـحیح معاویهٔ بن عمار عن ابی عبـد الله (علیه السـلام) قـال: «اتق قتـل الـدواب کلهـا و لاـ تمس شـیئاً من الطیب و لا من الـدهن فی احرامک» «۲» و لغیرهمـا من الروایات مما یـدل علی جواز الادهان بعد غسل الاحرام کصـحیح الحسین بن ابی العلا «۳» و صحیح هشام «۴» و ما یـدل علی جوازه فی حال الاضطرار کصحیح ابن مسلم «۵» و صحیح هشام «۶»

و أما کفارهٔ الادهان فقیل ان مقتضی الاصل العدم لعدم ورود نص فیها و عن

---

(۱)– جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۷۵

(۲)– التهذیب ج ۵ ح ۱۰۰۶ و وسائل الشیعهٔ، ب ۲۹ من ابواب تروک الاحرام، ح ۳.

(۳)– وسائل الشیعهٔ، ابواب تروک الاحرام، ح ۴.

(۴)– وسائل الشیعهٔ، ب ۳۰ من ابواب تروک الاحرام، ح ۶.

(۵)– وسائل الشیعهٔ، ب ۳۱ من ابواب تروک الاحرام، ح ۲.

(۶)– وسائل الشیعهٔ، ب ۳۱ من ابواب تروک الاحرام، ح ۱

جماعـهٔ انها دم شاهٔ و روی فی الصـحیح عن معاویهٔ بن عمار: فی محرم کانت به قرحهٔ فداواها بدهن بنفسج؟ قال: ان کان فعله بجهالهٔ فعلیه طعام مسکین و ان کان تعمد فعلیه دم شاهٔ یهریقه «۱»

و لکن الظاهر انه مورده الـدهن المطیب لا غیره مضافاً الی ما قیل انه لم یثبت کونه روایـهٔ عن الامام (علیه السـلام) «۲» و ان رد ذلک

بان مثل معاویة بن عمّار لا یقول بذلک من عنده و اجتهاده نعم هنا ایضاً روایة قرب الاسناد و قد عرفت الکلام فیه. و الله هو العالم.

[مسألة ۴۸ من محرمات الإحرام إزالة الشعر عن البدن]

اشارة

حرمة ازالة الشعر عن البدن علی المحرم

مسألة: ۴۸ و مما یحرم علی المحرم ازالة الشعر قلیله و کثیره عن بدنه او بدن غیره محرماً کان او محلّا

امّا بالنسبة الی بدنه ففی الجواهر ادعی الاجماع علیه بقسمیه حتی الشعرة و نصفها عن الرأس او اللحیة او الابط او غیرها بالحلق او القص او النتف او النورة او غیرها و حکی عن التذکرة و المنتهی اجماع العلماء و یدل علیه الکتاب و الروایات الکثیرة «۳».

و قد ذکر فی الجواهر طائفة منها و قال «و غیر ذلک من النصوص نعم مع الضرورة من اذیة قمل او قروح او صداع او حر او غیر ذلک لا اثم بلا خلاف اجده فیه بل الاجماع بقسمیه علیه مضافاً الی الاصل و عموم ادلتها و إلی نفی العسر

---

(۱)- وسائل الشیعة، ب ۴ من ابواب بقیة کفارات الاحرام، ح ۵.

(۲)- المعتمد: ۴/ ۱۹۳

(۳)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۷۸ و ۳۷۹

و الحرج و الضرر و الضرار و الآیة «۱»

و صحیح حریز عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: «مر رسول الله صلی الله علیه و آله علی کعب بن عجرة الانصاری و القمّل یتناثر من رأسه فقال: أ تؤذیک هوامک؟ فقال: نعم فنزلت الآیة فامره رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم بحلق رأسه و جعل علیه الصیام ثلاثة ایّام و الصدقة علی ستة مساکین لکل مسکین مدّان، و النسک شاة

و قال ابو عبد الله (علیه السلام): و کل شیء فی القرآن «او» فصاحبه بالخیار یختار ما شاء و کل شیء فی القرآن فمن لم یجد کذا فعلیه کذا فالاول الخیار» «۲» ای هو المختار و ما بعده عوض عنه مع عدم امکانه.

و فی الفقیه «مر النبی صلی الله علیه و آله علی کعب بن عجرة «۳»» و ذکر نحو ما رواه الشیخ و رواه الکلینی عن حریز عمن اخبره عن ابی عبد الله (علیه السلام) «۴» و اورد علی الاستدلال بروایة حریز بارساله علی طریق الکلینی و ان کان طریق الشیخ «۵» صحیحاً لروایة حریز الحدیث عن الامام بلا واسطة الا انه یبعد کونهما روایتین، سمع احداهما حریز بنفسه عن الامام علیه السلام و الاخری سمعها عنه (علیه السلام) من اخبر بها حریز

و علی هذا و ان لا یثبت بذلک ارسال الحدیث لاحتمال زیادة قوله (عمن اخبره) فی طریق الکافی لا یثبت بطریق التهذیب ایضاً کونه مسنداً لاحتمال اسقاط

---

(۱)- فَمَنْ کانَ مِنْکُمْ مَرِیضاً أَوْ بِهِ أَذیً مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْیَةٌ مِنْ صِیامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُکٍ (البقرة ۱۹۶).

(۲)- وسائل الشیعة ب ۱۴ من ابواب بقیة کفارات الاحرام ح ۱.

(۳)- من لا یحضره الفقیه: ۲/ ۳۵۸ ح ۲۶۹۷

(۴)- الکافی: ۴/ ۳۵۸

(۵)- التهذیب: ۵/ ۳۳۳ ح ۱۱۴۷

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۵۷

قوله (عمن اخبره) عنه.

و کیف کان فالحکم بالجواز عند الضرورهٔ بالآیهٔ الشریفهٔ و بقاعدهٔ نفی الضرر مع دعوی الاجماع علیه بقسمیه.

هـذا و أمـا الکلام فی کفارهٔ ازالـهٔ الشـعر عنـد الضـرورهٔ فالظـاهر انه لا فرق بین ما یوجب الضـرورهٔ المجوزهٔ لها الا انه قـد حکی فی الجواهر عن المنتهی التفصیل فقال «لو کان له عذر من مرض او وقع فی رأسه قمل او غیر ذلک من انواع الاذی جاز له الحلق اجماعاً للآیـهٔ و للأحادیث السابقـهٔ ثمّ ینظر فان کان الضـرر اللاحق به من نفس الشـعر فلا فدیهٔ علیه کما لو نبت فی عینیه او نزل شـعر حاجبه بحیث یمنعه الابصار لان الشعر اضرّ به فکان له ازالهٔ ضرره کالصید اذا صال علیه،

و ان کان الاذی من غیر الشعر لکن لا یتمکن من ازالهٔ الاذی الا بحلق الشعر کالقمل و القروح برأسه و الصداع من الحر بکثرهٔ الشعر وجبت الفدیهٔ لانه قطع الشعر لإزالهٔ ضرره عنه فصار کما لو أکل الصید فی المخمصهٔ «۱»».

و یمکن ان یقال: بشمول الآیهٔ لوجوب الفدیهٔ فی الصورتین.

ثمّ انه قال فی الجواهر (ان الظاهر عدم الخلاف بل و لا اشکال فی عدم جواز ازالهٔ المحرم شعر غیره المحرم بل فی المدارک الاجماع علیه و أما شعر المحل فعن الشیخ فی الخلاف جوازه «۲» و لکن یدل علی حرمته محلا کان الغیر ام محرماً ما فی صحیح

معاویهٔ بن عمار عن الصادق (علیه السـلام): «لا یأخذ الحرام من شعر الحلال» «۳» فانه یدل بالاولویهٔ علی النهی من شـعر الحرام. و هل تجب فیه الفدیهٔ؟ مقتضی الاصل عدمها،

---

(۱)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۷۹

(۲)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۸۱.

(۳)- وسائل الشیعهٔ ب ۶۳ ابواب تروک الاحرام ح ۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۵۸

ثمّ ان الظـاهر ایضـاً کما اسـتظهره فی الجواهران المحرم ازالـهٔ الشـعر بالحلق و النتف و ما یتعارف ازالته به دون الحک الـذی لم یعلم ترتبها علیه اذا لم یقصدها به «۱».

[مسألهٔ ۴۹] الکلام فی الاضطرار الی حلق الرأس

مسألهٔ: ۴۹ اذا اضـطر المحرم الی حلـق رأسه فلاـ ریب فی جـوازه و فی انه یجب علیه الفدیـهٔ بالکتـاب و السـنهٔ، الصیام او الصدقـهٔ او النسک.

و قد فسر فی الروایات مثل صحیح زرارهٔ «الصیام بصوم ثلاثهٔ ایام و النسک بذبح شاهٔ و الصدقهٔ علی ستهٔ مساکین لکل مسکین نصف صاع» «۲» و فی روایـهٔ حریز التی سـمعتها لکـل مسـکین مـدّان لاـ خلاـف فی ذلـک بینهم الا ان فی بعض الروایات و الفتاوی عشـرهٔ مساکین.

و هو ما رواه الشـیخ فی التهذیب عن موسی بن القاسم «۳» عن محمد بن عمر بن یزید «۴» عن محمد عن عذافر «۵» عن عمر بن یزید «۶» عن ابی عبد الله (علیه السلام) و فیه

فی تفسیر الآیهٔ «او الصدقهٔ علی عشرهٔ مساکین یشعهم من الطعام» «۷»

و قال فی الجواهر (الاشهر فی الروایهٔ و الفتوی علی ما فی کشف اللثام کون

(۱)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۸۱.

(۲)- التهذیب ج ۵ ح ۶۲- ۱۱۴۹.

(۳)- البجلی ثقة جلیل.. من السابعة.

(۴)- بیاع السابری له کتاب من السادسة.

(۵)- الخزاعی له کتاب ثقة من الخامسة.

(۶)- السابری ثقة له کتاب من الخامسة.

(۷)- التهذیب ج ۵ ص ۱۶۶ ب ۲۵ ح ۱۱۴۸- ۶۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۵۹

الصدقة علی ستة مساکین لکل مسکین مدان و أمّا العشرة فقد سمعت خبر عمر بن یزید عن الصادق (علیه السلام) الا ان فیه (یشبعهم)، و خیر بینهما فی التهذیب و محکی الاستبصار و الجامع و الدروس و فی النافع بین عشرة امداد لعشرة و اثنی عشر لستة، و عن النهایة و المبسوط الاحتیاط باطعام عشرة و فیه ما لا یخفی بعد الاحاطة بما سمعته بل عن المختلف الاحوط الستة لکل واحد مدان، و فی القواعد و محکی الوسیلة نحو ما فی الکتاب (یعنی الشرائع) عشرة لکل واحد منهم مد و لعل تعیین ذلک لکونه الذی یشبع به المسکین غالباً، و عن المقنعة و النهایة و المبسوط و السرائر ستة امداد لستة، و لم نعرف له مستنداً الا ما ارسله فی الفقیه قال: و الصدقة علی ستة مساکین لکل مسکین صاع من تمر «۱» و روی و مد من تمر علی ان المحکی فی التهذیب من عبارة المقنعة «لکل مسکین مدان» و لعل الاقوی الستة لکل مسکین مدان لصحة مستنده بل فی المدارک افتی به الشیخ و اکثر الاصحاب.

مضافاً الی ما سمعته من کونه الاشهر فتوی و روایة مع ضعف روایة العشر علی وجه (لا) تکافئه کی تجمع بینهما بالتخییر بین ذلک و بین اشباع العشرة خصوصاً بعد اشتماله علی ما لا یقول به الاصحاب من الاکل من الفداء بل عن الغنیة نفی الخلاف عن الستة و ان کان لم یصرح بالمد و المدین و دعوی انجبار الخبر المذکور بالشهرة المحکیة فی المسالک یدفعها عدم تحقق ذلک بل لعل المتحقق خلافه اذ لم نعرفه

الا لمن سمعت، و کذا القول بالتخییر فانه و ان ذکره من عرفت الا انه بین اثنی عشر مدّاً و اشباع العشرة او عشرة امداد لکل واحد مد و هو موقوف علی المکافأة و بالجملة فلا ریب فی ان الاقوی الستة لکل واحد مدان «۲».

(۱)- الفقیه ج ۲ ص ۳۵۸ ح ۲۶۹۷.

(۲)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۴۰۸ و ۴۰۹

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۶۰

اقول: اما ضعف خبر محمد بن عمر بن یزید فهو به لانه لم یوثق فی کتب الرجال و لکن یمکن ان یقال بصحة الاعتماد علیه لاعتماد مثل موسی بن القاسم علیه و روایته عنه و قد قیل فیه «من اصحاب الرضا (ع) ثقة ثقة جلیل واضح الحدیث حسن الطریقة له ثلثون کتاباً مثل کتب الحسین بن سعید مستوفاة حسنة»، و لا یخفی ان من کان موصوفاً بهذه الاوصاف واضح الحدیث اذا روی عمن لا نعرفه یحصل الاطمینان بکونه موثوقاً به او کون ما روی مثله عنه موثوق الصدور و یعتمد علیه.

مضافاً الی ان الظاهر انه من اهل بیت فی الحدیث من الشیعة فان جده عمر بن یزید بیاع السابری الکوفی الثقة له کتاب و اخوه الحسین یروی عن ابیه عمر بن یزید و محمد هذا یروی عن جدّه بواسطته و علی بن عمر بن یزید ایضاً اخوه الآخر و هو و ابنه عمر بن علی ایضاً من المحدثین و احمد بن الحسین بن عمر ایضاً ابن اخیه من المحدثین.

و علی هـذا یمکن تقریر القول بالتخییر بین السـتة و العشـرة بالجمع بین هـذه الروایـة و روایـة السـتة بحمل ظاهر کل منهما علی ما هو الآخر اظهر فیه فیقال: ان روایـة الست نص فی کفایـة الست لکل مسکین مـدان و ظاهر فی تعین ذلک و عـدم الاکتفاء بغیره و روایة العشـرة نص فی کفایـة اشـباع العشـرة من الطعام الذی یحصل غالباً بمد منه و ظاهر فی تعیّن ذلک و عدم الاکتفاء بغیره فترفع الید عن ظاهر کلیهما

بنص الآخر و یجعل نصّ کل منهما قرینة علی عدم ارادة ظاهر الآخر الذی یستفاد منه بالاطلاق.

و أما القول بالاحتیاط باطعام عشـرة فان کان باعطاء کل واحد منهم مدان فیتحقق به و أمّا باعطاء کل منهم مداً و اشـباعهم فلا یحصل به الاحتیاط.

و أما وجه القول بالاحتیاط بالست لکل واحد مدان فیمکن ان یکون علی

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۶۱

القول بـالتخییر مع احتمال التعارض بین الخبرین و تقـدیم ما دل علی الاکتفاء بالست لصـحة سـنده و أما ما فی الشـرائع و الوسـیلة من اطعام عشـرة مساکین لکل منهم مـد فقـد سـمعت ما قال الجواهر فی وجهه الا انه لیس بوجیه لتعیین اطعام عشـرة به، و أما وجه اکتفاء النهایة و المبسوط و السرائر و هو ستة امداد لستة فلعله ما ذکره من مرسل الفقیه و فیه ما لا یخفی.

هـذا و قـد ظهر من ذلک کله ان الاقوی هو القول بالتخییر نعم خبر محمد بن عمر بن یزید قال فی الجواهر مشـتمل علی ما لا یقول به الاصحاب و هو جواز اکله من الفداء «۱» قال: و النسک شاة یذبحها فیأکل و یطعم الا ان یقال: ان مجرد ذلک فی الخبر لا یضر بصحة الاعتماد بسائره.

فعلی هذا یمکن ان یقال: ان الاقوی القول بالتخییر و ان کان الاحوط اختیار الستة لکل منهم مدان و احوط منه العشرة یعطی ستة منهم کل واحد منهم مدان و اربعة کل واحد منهم مداً و احوط من ذلک اختیار الصوم او النسک و الله هو العالم.

هـذا کله فیمـا اذا اضـطر المحرم الی حلق رأسه و أمـا اذا فعـل ذلـک مختـاراً فربمـا یقـال: بعـدم الفرق فی فـدیته بین حـال الاختیار و الاضطرار فهو مخیر بین الصیام

و الصدقة و النسک و قال فی الجواهر: عن النزهة: ان التخییر انّما هو لمن حلق رأسه من اذی فان حلقه من غیر اذی متعمداً وجب علیه شـاة من غیر تخییر (قـال) و مال الیه غیر واحـد من متأخری المتأخرین و لعله لاختصاص دلیل التخییر بالاول دون الثانی فان ما سـمعته من صـحیح زرارة ظاهر فی التعیین، و لا بأس به ان لم یکن اجماع علی عـدم الفرق فی خصال الفدیة بین الضـرورة و غیرها کما عساه یظهر من المنتهی

---

(۱) جواهر الکلام: ۲۰/ ۴۰۸ و ۴۰۹

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۶۲

و نحو اطلاق المصنف فیحمل الصحیح المزبور علی ما ذکرناه اولا، و لکن الاحتیاط باختیار الفرد المخصوص منها لا ینبغی ترکه.

اقول: الاـقوی بالنظر الی الآیـة و الروایات المفسـرة لها التخییر بین الثلاثـة اذا حلق للضـرورة و أمّا اذا حلق اختیاراً لا لضـرورة توجه فلا یسـتفاد من هذه الروایات ان الحکم بالتخییر اعم یشـمل صورة الاختیار کالاضـطرار نعم لو کنّا و هذه الروایات فقط حیث لا ریب فی تعلق الفدیـة به فی حال الاختیار لقلنا بلزوم النسک لحال الاختیار للعلم الاجمالی باشـتغال الذمـة بالفدیـة و عـدم حصول الیقین ببراءة الذمة الّا بالنسک دون الصدقة و الصیام.

مضافاً الی ان ذلک یسـتفاد من صـحیح زرارة عن ابی جعفر (علیه السلام) قال: من حلق رأسه او نتف ابطه ناسیاً او ساهیاً او جاهلا فلا شیء علیه و من فعله متعمداً فعلیه دم.

و صحیحه الآخر قال: سمعت ابا جعفر (علیه السلام) یقول: من نتف ابطه او قلّم طفره او حلق رأسه او لبس ثوباً لا ینبغی له لبسه او اکل طعاماً لا ینبغی له اکله و هو محرم ففعل ذلک ناسیاً او جاهلا فلیس علیه شیء و من فعله متعمداً فعلیه دم شاة.

و من اعتمد علی الاجماع المحکی فی المسألة فافتی بعدم الفرق فی التخییر بین الخصال الثلاثة بین صورة الاضطرار و الاختیار حملهما علی ارادة احد الافراد

بالنسبة الی حلق الرأس و انما ذکره لکون القدر المشترک بینه و بین الامور المذکورة معه، و ان اختص هو بفردین آخرین و لکنک تعلم ان ذلک لا یکفی فی الاکتفاء بغیر الدم آخذاً بالاجماع المحکی المذکور فالاقوی فی المسألة هو الاقتصار فی فدیة حلق الرأس عمداً و اختیاراً علی الدم و الله هو العالم.

ثمّ انّ الظاهر انه لا یعتبر فی ثبوت الکفارة علی حلق الرأس حلق تمامه بل

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۶۳

یکفی فی ذلک حلق ما یتحقق به مسمی حلق الرأس و عنوانه فاذا حلق رأسه و ابقی فی قنته شیئاً تجب علیه الکفارة لصدق العنوان و المسمی دون ما اذا حلق بعضه و ابقی بعضه الآخر.

اللهم الّا ان یقال: ان ذلک تابع لما یستظهر من الدلیل فان قلنا ان الظاهر منه ان المحرم حلق تمام الرأس یقال: انه یکفی فی تحقق العنوان حلق معظم الرأس و صدق کونه محلوق الرأس و ان بقی منه جزء قلیلاـ و أمّا ان قلنا ان الظاهر منه مجرد حلق الرأس و هو صادق علی خلق جزء منه کحلق اللحیة فانه صادق علی حلق بعضها فیمکن ان یقال: بوجوب الفدیة علی حلق البعض.

اللهم الا ان یقال: ان المتبادر من حلق الرأس الحلق المتعارف و هو حلق معظمه و ما هو مسماه عند العرف و لو قلنا باجمال الحدیث فالقدر المتیقن هو مسمی حلق الجمیع فلا فدیة علی الاقل منه للاصل.

[مسألة ۵۰] «لو مس لحیته او رأسه فوقع منها شیء»

مسألة ۵۰: قال فی الجواهر: (و لو مس لحیته او رأسه فوقع منها شیء اطعم کفاً من الطعام) کما فی النافع و القواعد و محکی المنتهی و الغنیة و السرائر بل فی المدارک

نسبته الی قطع الاصحاب بل عن ظاهر التذکرة الاجماع علیه الخ «۱».

اقول: روایات المسألة مذکورة فی الوسائل منها: صحیح منصور عن ابی عبد الله (علیه السلام) «فی المحرم اذا مس لحیته فوقع منها شعرة؟ قال: یطعم کفاً من طعام او

(۱) جواهر الکلام: ۲۰/ ۴۱۰

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۶۴

- کفین.» «۱»

و قیل فیه: ان التخییر بین الزائد و الناقص ظاهر فی جواز الاجتزاء بالناقص و افضلیة الزائد و هو کذلک و احتمال کون ذلک تردیداً من الراوی او بعض الرواة المتأخر عنه ضعیف و بناءً علیه ایضاً مقتضی الاصل جواز الاکتفاء بالاقل.

و فی صحیح هشام قال أبو عبد الله (علیه السلام) «اذا وضع احدکم یده علی رأسه او لحیته و هو محرم فسقط شیء من الشعر فلیتصدق بکف من الطعام او کف من سویق و رواه الصدوق و لفظه «بکف من کعک او سویق» و مثله روایة الکلینی. «۲»

و فی صحیح معاویة بن عمار قال: قلت: «لابی عبد الله (علیه السلام) المحرم یعبث بلحیته فتسقط منها الشعرة و الثنتان؟ قال: یطعم شیئاً» «۳».

و فی خبر الحسن بن هارون قال: قلت لابی عبد الله (علیه السلام): انی اولع بلحیتی و انا محرم فتسقط الشعرات؟ قال اذا فرغت من احرامک فاشتر بدرهم تمراً و تصدق به فان تمرة خیر من شعرة «۴» و فی صحیح الحلبی عنه (علیه السلام) «ان نتف المحرم من شعر لحیته و غیرها شیئاً فعلیه ان یطعم مسکیناً فی یده» «۵».

و ظاهر الجمیع وجوب الصدقة بشیء من الطعام و ما فی بعضها من التعیین بکف منه او تمر یشتری بدرهم محمول علی بیان ما یصدق علیه بشیء من الطعام او الفرد الافضل.

---

(۱)- وسائل الشیعة، ب ۱ ۶ من ابواب بقیة کفارات الاحرام ح ۱.

(۲)- وسائل الشیعة ب ۱۶، ابواب بقیة کفارات الحرام ح ۵.

(۳)- وسائل الشیعة، ب ۱۶، ابواب بقیة کفارات الاحرام ح ۴.

(۴)- وسائل الشیعة، ب ۱۶، ابواب بقیة کفارات الاحرام ح ۴.

(۵)- وسائل الشیعة، ب ۱۶، ابواب بقیة کفارات الاحرام ح ۹.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۶۵

و لکن ظاهر خبر المفضل بن عمر و خبر لیث المرادی عدم شیء علیه امّا الاول فرواه الشیخ فی التهذیبین و سنده فی الاستبصار «۱» عن سعد بن عبد الله عن محمد بن الحسین عن جعفر بن بشیر عن المفضل و فی التهذیب «۲» محمد بن الحسین عن جعفر بن بشیر و المفضل و الظاهر کما یستفاد من کتابی طبقات رجال الکافی و طبقات رجال التهذیب ان جعفر بن بشیر متأخر عن المفضل فهو من الطبقة السادسة و المفضل من الخامسة و لیس لابن بشیر الروایة عن ابی عبد الله (علیه السلام) و لا عن المفضل فیهما فالظاهر ان الصحیح ما فی الاستبصار و جعفر هذا مات سنة ثمان و مأتین بالابواء و استبعدت روایته عن الصادق علیه السلام لفصل ستین سنة بین موته و شهادة الامام الصادق (علیه السلام) فانها وقعت فی سنة ثمان و اربعین و مائة.

و قال بعض الاعلام (ان روایته عن الصادق (علیه السلام) منحصر بالواحدة «۳» فان کان مراده منها هذه الروایة فقد عرفت الکلام فیه و ان کان غیرها فلم نعرفها، و ممّا یؤید نسخة الاستبصار عدم روایة محمد بن الحسین بلا واسطة عن المفضل فراجع فی ذلک ایضاً ان شئت کتابی الطبقات و کیف کان فان کان فی السند شیء فهو بالمفضل

الا ان الارجح الاعتماد علیه.

و لفظ الحدیث هکذا قال «دخل النباجی علی ابی عبد الله (علیه السلام) فقال: ما تقول فی محرم مسّ لحیته فسقط منها شعرتان؟ فقال ابو عبد الله (علیه السلام): لو مسست لحیتی فسقط منها عشر شعرات ما کان علی شیء «و مقتضی الجمع بینها و بین الروایات المتقدمة حمل المتقدمة علی الاستحباب الا ان یقال: ان الظاهر منها هی الکفارات المتعارفة

---

(۱)- الاستبصار: ۲/ ۱۹۸ ح ۶۶۷.

(۲)- التهذیب: ۵/ ۳۳۹/ ۱۱۷۳.

(۳)- المعتمد: ۴/ ۲۱۰

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۶۶

من الدم و الشاة او یقال: بانها بعمومها تدل علی انه لیس فی سقوط الشعرات بمس اللحیة شیء من الدم و الشاة و غیرهما و بالروایات السابقة یخصص عمومها و یقال بوجوب شیء من الطعام.

و أما الروایة الثانیة فهی ما رواه الشیخ بسنده عن المفضل بن صالح عن لیث المرادی قال «سألت ابا عبد الله (علیه السلام) عن رجل

يتناول لحيته و هو محرم يعبث بها فينتف منها الطاقات يبقين فى يده خطأ او عمداً؟ فقال لا يضره «فهى ضعيفة بالمفضل بن صالح. ثمّ انه قد استثنى من وجوب الفدية لو مس لحيته و رأسه فوقع منها شىء، ما اذا فعل ذلك فى وضوء الصلاة و اراد به اسباغ الوضوء للاصل و الحرج.

و صحيح هيثم بن العروة التميمى، قال «سئل رجل ابا عبد الله (عليه السلام) عن المحرم يريد اسباغ الوضوء فيسقط من لحيته الشعرة و الشعرتان؟ فقال: ليس بشىء ما جعل عليكم فى الدين من حرج «۱»».

و هل يلحق بالوضوء الغسل بل التيمم و ازالة النجاسة لا يبعد ذلك.

هذا. مضافاً الى استفادة وجوب الفدية فى المستثنى منه من الروايات لا يخلو من الاشكال فالقول بالوجوب فيه مبنى على الاحتياط.

[مسألة: ۵۱] الكلام فى نتف الابط او الابطين

مسألة: ۵۱ قال فى الجواهر: (و لو نتف احد ابطيه اطعم ثلاثة مساكين و لو نتفهما لزمه شاة) بلا خلاف اجده فى الثانى منهما لصحيح حريز سمعت ابا جعفر (عليه السلام) يقول «من حلق رأسه او نتف ابطيه ناسياً او ساهياً

---

(۱)- وسائل الشيعة ب ۱۶ من ابواب بقية كفارات الاحرام ح ۶.

فقه الحج (للصافى)، ج۳، ص: ۳۶۷

او جاهلا فلا شىء عليه و من فعله متعمداً فعليه دم».

بل و الاول الا من بعض متأخرى المتأخرين لخبر عبد الله بن جبلة عن ابى عبد الله (عليه السلام) فى محرم نتف ابطه؟ قال: يطعم ثلاثة مساكين «و المناقشة بضعف السند يدفعها الانجبار بالعمل خصوصاً عن مثل من لا يعمل الا بالقطعيّات كابنى زهره و ادريس على انه معتضد بمفهوم الشرط فى الصحيح الاول المقتضى عدم الدم فى نتف احد الابطين بل من ذلك يعلم ان المراد بالابط فيما مر من صحيح زرارة الذى اوجب فيه الدم الابطين بل و كذا ما فى صحيح حريز السابق على ما رواه فى الفقيه من الافراد بل قد يقال ان الغالب نتف الابطين معاً فينصرف اطلاق الابط اليه، و ان كان مقتضى ذلك عدم الوثوق بالمفهوم المزبور لخروج الشرط حينئذ مخرج الغالب بل و اطلاق خبر ابن جبلة لكن فى الرياض لا ضير فى ذلك بعد الاجماع على لزوم شىء فى نتف الابط الواحدة امّا الاطعام او الشاة و لا دليل على الثانى مع مخالفته لأصل البراءة فتعين الاول و يمكن جعل هذا الاجماع قرينة على رجوع الاطلاق فى الرواية الى خصوص غير الغالب تخصيصاً او تجوزاً و هما سائغان و لا بأس فى المصير اليهما بعد تعذر الحقيقة، و ان كان فيه من المناقشة ما لا يخفى نعم قد يقال: ان شهرة الاصحاب ترجح الغلبة التى تقتضى صرف اطلاق الابط فى خبر ابن جبلة فى الابطين و خصوصاً بعد عدم

القائل به بل الاجماع على لزوم الشاة فيهما» «۱»

و قد الحق جماعة حلق الابطين بنتفهما و كذا نتف الابط الواحدة و لا بأس به و على كل حال فالحكم هنا مستثنى مما سمعته سابقاً من التخيير فى الفداء بين الصيام و الصدقة و النسك فى ازالة الشعر.

---

(۱)- جواهر الكلام: ۲۰/ ۴۱۳.

فقه الحج (للصافى)، ج۳، ص: ۳۶۸

اقول: امّا ما اشار اليه من صحيح حريز فهو ما رواه الشيخ فى التهذيب «۱» باسناده عن حريز عن ابى عبد الله (عليه السلام) قال: إذا نتف الرجل ابطيه بعد الاحرام فعليه دم و فى الاستبصار عن ابى جعفر (عليه السلام) «۲» و رواه الصدوق عن حريز عن ابى عبد الله (عليه

السلام)، و لفظه (ابطه) «۳».

و علی هذا یتردد لفظ الحدیث بین کونه (ابطیه) و کونه (ابطه) و القدر المتیقن منه و جوب الدم إذا نتف ابطیه دون ابط واحد.

و امّا صحیح زرارة عن ابی جعفر (علیه السلام) قال «من حلق رأسه او نتف ابطه ناسیاً او ساهیاً او جاهلا فلا شیء علیه، و من فعله متعمداً فعلیه دم» «۴» و فی صحیحه الآخر المحتمل کونه و الاول واحداً عنه (علیه السلام): من نتف ابطه او قلم ظفره او حلق رأسه ناسیاً او جاهلا فلیس علیه شیء و من فعله متعمداً فعلیه دم شاة «۵».

و هل قوله نتف ابطه ظاهر فی نتف ابطیه لانه المتعارف او هو اعم من ذلک و یصدق علی نتف ابط واحد و علی الثانی یمکن تقیید اطلاقه بخبر عبد الله بن جبلة عن ابی عبد الله (علیه السلام) «فی محرم نتف ابطه؟ قال: یطعم ثلاثة مساکین» «۶» بعد قبول جبر ضعف سنده بعمل الاصحاب، و هل قوله (نتف ابطه) ظاهر فی جنس نتف الابط او ظاهر فی نتف ابط واحد الظاهر انه فی روایتی زرارة و فی روایة ابن جبلة ظاهر فی جنس نتف الابط الذی یتحقق بنتف ابط واحد و علی هذا لا وجه لحمل

---

(۱)- التهذیب، ج ۵، ص ۳۴۰، ح ۱۱۷۷/ ۹۰.

(۲)- الاستبصار، ج ۲، ص ۱۹۹، ب ۱۲۶، ح ۶۷۵/ ۱.

(۳)- الفقیه، ج ۲، ص ۳۵۷ ح ۲۶۹۳.

(۴)- وسائل الشیعة، ب ۱۰ من ابواب بقیة کفارات الاحرام، ح ۱.

(۵)- وسائل الشیعة، ب ۱۰ من ابواب بقیة کفارات الاحرام، ح ۶.

(۶)- وسائل الشیعة، ب ۱۱ من ابواب بقیة کفارات الاحرام، ح ۲.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۶۹

خبر ابن جبلة علی ابط واحد و حمل صحیحی زرارة علی ابطیه و علی جنس الابط و تقییده بخبر ابن جبلة.

فمقتضی ذلک امّا القول بتعارضهما و ترجیح صحیح زرارة علی خبر ابن جبلة و امّا القول بالتخییر فی کفارة نتف الابط بناء علی قوة سند عبد الله بن جبلة بن حیان بن بجر الکنانی لان محمد بن الحسین بن ابی الخطاب الذی یروی هذا الخبر بواسطة محمد بن عبد الله بن هلال عن ابن جبلة موصوف بجلالة القدر و کثرة الروایة ثقة عین حسن التصانیف مسکون الی روایته و من کان موصوفاً بمثل ذلک لا یروی ما لا یعتمد علیه و عن من لا یعتمد به فعلی هذا یقال بحمل ظاهر کل منهما الدال علی التعیین علی ما هو الآخر اظهر فیه و هو کفایة الدم او الاطعام.

و مقتضی الاحتیاط اطعام ثلاثة مساکین لنتف ابط واحد و دم شاة لنتفهما جمیعاً.

[مسألة: ۵۲ و من محرمات الإحرام قص الاظفار]

اشارة

«الکلام فی قص الاظفار»

مسألة: ۵۲ و من المحرمات علی المحرم قص الاظفار.

قال فی الجواهر (بلا خلاف اجده فیه. بل الاجماع بقسمیه علیه. بل فی المنتهی و التذکرة نسبته الی علماء الامصار) «۱» و فی صحیح زرارة روی عنه الشیخ باسناده عن ابی جعفر (علیه السلام) قال «من قلم اظافیره ناسیا او ساهیا او جاهلا- فلا شیء علیه، و من فعله متعمدا فعلیه دم «۲».

(۱)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۴۱۱.

(۲)- التهذیب: ۵ ص ۳۳۳ ح ۱۱۴۵/ ۵۸

و صحیحه الآخر «قال: سمعت ابا جعفر (علیه السلام) یقول: من نتف ابطه او قلم ظفره او حلق رأسه او لبس ثوبا لا ینبغی له لبسه او اکل طعاما لا ینبغی له اکله و هو محرم ففعل ذلک ناسیا او جاهلا فلیس علیه شیء و من فعله متعمدا فعلیه دم شاة) «۱».

و صحیح معاویة بن عمار عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال «سألته عن الرجل المحرم تطول اظفاره قال: لا یقص شیئا منها ان استطاع فان کانت تؤذیه فلیقصها، و لیطعم مکان کل ظفر قبضة من طعام» «۲»

و فی موثق اسحاق بن عمار عن ابی الحسن (علیه السلام) قال «سألته عن رجل احرم فنسی ان یقلم اظفاره؟ قال: فقال: یدعها قال: قلت: انها طوال؟ قال: و ان کانت. قلت: فان رجلا افتاه ان یقلمها و یغتسل و یعید احرامه ففعل؟ قال: علیه دم» «۳»

و المستفاد من هذه الروایات عدم الفرق فی حرمة القص بین الواحد و الجمیع اذا لم تؤذه و أما اذا کانت تؤذیه و لا یستطیع ان لا یقصها یقصها و یطعم لکل ظفر قبضة من الطعام.

و قال فی الجواهر (قوله: (ان استطاع) ظاهر فی بلوغه الی حد الضرورة، لکن قد یقال: ان المراد بالاستطاعة فیه الاذیة بقرینة قوله: (فان ...) الخ نعم قد یقال: ان المنساق من الادلة فیه و فی معقد نفی الخلاف الوصول الی حد الضرورة التی یسقط معها التکلیف خصوصا بعد عدم معروفیة غیرها فی سائر المقامات و موافقته للاحتیاط بل منه یستفاد عدم الفرق بین الکل و البعض کما صرح به غیر واحد) «۴»

(۱)- التهذیب: ۵ ص ۳۶۹ و ۳۷۰ ح ۱۲۸۷/ ۲۰۰.

(۲)- وسائل الشیعة ب ۷۷ ابواب تروک الاحرام ح ۱.

(۳)-- وسائل الشیعة ب ۷۷ ابواب تروک الاحرام ح ۲.

(۴)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۴۱۲

اقول: یمکن ان یقال: السؤال عن ذلک انما یتجه اذا لم یصل ما یؤذیه الی حد وقع فی العسر و الحرج و اضطر الی القص و الا تکون حرمته منفیة بالقاعدة فالظاهر ان المدار فی جواز القص الاذیة العرفیة. بل یمکن ان یقال: بعدم الفداء ان وصلت الضرورة الی حد لا یستحسن معها التکلیف عقلا.

[مسألة: ۵۳] «الکلام فی کفارة التقلیم»

مسألة: ۵۳ فی کفارة التقلیم فی الصحیح عن ابی بصیر قال «سألت ابا عبد الله (علیه السلام) عن رجل قلّم ظفراً من اظافیره و هو محرم؟ قال: علیه مد من طعام حتی یبلغ عشرة فان قلم اصابع یدیه کلها فعلیه دم شاة قلت: فان قلم اظافیر یدیه و رجلیه جمیعاً؟ فقال: ان کان فعل ذلک فی مجلس واحد فعلیه دم و ان کان فعله متفرقاً فی مجلسین فعلیه دمان. «۱»

و رواه الشیخ فی التهذیب و الاستبصار الا انه قال «علیه فی کل ظفر قیمة مد من طعام» «۲».

و الصحیح نص فی ان کفارة قلم اصابع یدیه کلها دم شاة و فی قلم اظفار یدیه و رجلیه جمیعاً فی مجلس واحد ایضاً دم شاة و اذا کان ذلک متفرقین فعلیه دمان و امّا کفارة کل ظفر الی ان یبلغ العشرة فعلی نسخة الفقیه مد من طعام و علی النسختی التهذیب و

الاستبصار (قیمة مدّ من الطعام)

و قال بعض الاجلاء من المعاصرین «لا ریب ان الترجیح مع الفقیه بوجهین:

---

(۱)- الفقیه: ج ۲، ص ۳۵۶ ح ۲۶۷۹.

(۲)- التهذیب، ج ۵، ص ۳۳۲، ب ۲۵، ح ۱۱۴۱/ ۵۴- الاستبصار، ج ۲، ص ۱۹۴، ب ۱۲۱، ح ۶۵۱/ ۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۷۲

الاوّل: ان الصدوق اضبط من الشیخ کما یظهر ذلک بوضوح لمن یراجع کتاب التهذیب و الاستبصار قال فی الحدائق: (لا یخفی علی من راجع التهذیب و تدبر اخباره ما وقع للشیخ (ره) من التحریف و التصحیف فی الاخبار سنداً و متناً، قلّما یخلو حدیث من احادیثه من علة فی سند او متن) و ما ذکره لا یخلو من اغراق و مبالغة الا ان القدر المسلم ان الشیخ اکثر اشتباهاً من الصدوق، و یؤید ما ذکرنا ان الشیخ استدل لما ذکره المفید فی المقنعة بروایة ابی بصیر و المذکور فی المقنعة (مد من الطعام) فذکر القیمة فی روایة ابی بصیر لا بد ان یکون اشتباهاً و الا لا یصلح خبر ابی بصیر دلیلا لما ذکره المفید فی المقنعة فالمعتمد انّما هو روایة الفقیه.

الثانی: ان قیمة مد من طعام لا یمکن ان تکون کفارة لاستحالة التخییر بین الاقل و الاکثر فان الطعام اسم للحنطة و الشعیر و التمر و الارز و نحوهما و قیمة هذه الامور مختلفة فکیف یمکن جعل قیمة هذه الامور ملاکاً للواجب فالاقل مما یصدق علیه قیمة الطعام یکون مصداقاً للواجب.» (۱)

أقول: اما کون الصدوق اضبط من الشیخ فقد قلنا سابقاً انه لا یثبت بما ذکره، و الا یوجد فی.

الفقیه بعض ما یؤخذ به مما لیس فی التهذیبین و الانصاف ان وجود بعض ما یوجد بالطبع فی کل کتاب و یصدر عن کل کاتب لا یجعل الکتاب مورداً للطعن و الاشکال.

و أما الاستشهاد بما فی المقنعة ففیه: انه و ان کان کما ذکره الا انه لا یدل علی سهو الشیخ بل یدل علی ان روایته کانت کما رواها و انما جعلها دلیلا علی ما فی المقنعة لعدم خصوصیة عنده فی قیمة الطعام و انه اذا کانت القیمة مجزیة فنفس الطعام اولی بان یکون مجزیاً مضافاً الی انه روی الحدیث فی الاستبصار بلفظ التهذیب و

---

(۱)- المعتمد: ۴/ ۲۵۴.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۷۳

بالجملة المظنون ان المروی له کان کما رواه.

و أما استحالة التخییر بین الاقل و الاکثر فیمکن ان یکون الواجب فی کل من الاطراف ما یأتیه بقصد قیمة الطعام الخاص.

و علی کل ذلک یمکن ان یقال: ان غایة ما یستفاد من نسخة الشیخ عدم موضوعیة عین الطعام و کفایة اداء قیمته و لا دلالة لها علی عدم کفایة الطعام فالاحتیاط اداء عین الطعام.

و یؤید ذلک خبر الحلبی المضمر انه سأله عن محرم قلّم اظافیره قال: علیه مد فی کل اصبع فان هو قلم اظافیره عشرتها فان علیه دم «۱».

و لا یخفی علیک انه یقید بصحیح أبی بصیر اطلاق صحیح زرارة الدال علی ان کفارة قلم الظفر مطلقاً و ان لم یبلغ عشرة دم شاة. هذا ان لم نقل بان صحیح زرارة ظاهر فی قلم الجمیع و الا فلا تعارض بینهما.

لا یقال: قد دل قوله فی صحیح معاویة بن عمّار المتقدم ذکره «لا یقص شیئاً منها ان استطاع فان کانت تؤذیه فلیقصها و لیطعم مکان کل ظفر قبضة من الطعام» علی ان کفارة قصّ الظفر قبضة من الطعام فهو معارض بظاهره لصحیح ابی بصیر فانّه یقال: یمکن ان یکون

المراد من القبضة المد و الا فیقید اطلاق صحیح ابی بصیر بصحیح معاویة بن عمّار.

هذا و بازاء ما ذکر بعض الروایات مما لا یصلح الاحتجاج به لضعف سنده او لکون مضمونه مهجوراً متروکاً.

مثل روایة حماد عن حریز عمّن اخبره عن ابی جعفر (علیه السلام) «فی محرم قلم ظفراً؟

---

(۱)- التهذیب: ۵/ ۳۳۲، ح ۱۱۴۲/ ۵۵.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۷۴

قال: یتصدق بکف من طعام قلت: ظفرین؟ قال: کفین قلت: ثلاثاً؟ قال: ثلاثة اکف قلت: اربعة؟ قال: اربعة اکف قلت: خمسة؟ قال: علیه دم یهریقه فان قص عشرة او اکثر من ذلک فلیس علیه الا دم یهریقه». «۱»

و هذا ضعیف بالارسال.

و مثل صحیح حریز عن ابی عبد الله (علیه السلام) «فی المحرم ینسی فیقلم ظفراً من اظافیره؟ قال: یتصدق بکف من الطعام قلت: فاثنتین؟ قال: کفین قلت: فثلاثة؟ قال: ثلاث اکف کل ظفر کف حتی یصیر خمسة فاذا قلم خمسة فعلیه دم واحد خمسة کان او عشرة او ما کان» «۲»

و فی الجواهر (و لکن الاول فی الناسی الذی لا شیء علیه نصاً و فتوی بل الاجماع بقسمیه علیه «۳» هذا مضافاً الی احتمال وروده و ما قبله تقیة لموافقته لفتوی ابی حنیفة. «۴»

و أمّا احتمال کونهما روایة واحدة فالوجه له استبعاد روایة حریز لحمّاد تارة عن الامام مرسلا و تارة مسنداً و فیه: یضعف ذلک الاحتمال بان الذی رواه مرسلا مروی عن الباقر (علیه السلام) و ما رواه مسنداً مروی عن الصادق (علیه السلام) مختص بصورة النسیان

و بما ذکر تعرف ضعف ما فی المسألة من الاقوال.

ثمّ ان هنا فروع:

الاول: اذا کانت یده ناقصة اصبعاً واحداً او اکثر و قلم الباقی فهل یجب بقلم

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۱۲، ابواب بقیة کفارات الاحرام ح ۵.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۱۲، ابواب بقیة کفارات الاحرام ح ۳.

(۳)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۴۰۰.

(۴)- راجع الخلاف م ۱۰۰، من کتاب الحج، و التذکره: ۸/ ۲۲.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۷۵

ما بقی الدم او یکفی لکل ظفر مد یمکن ان یقال: انه یصدق علیه انه قلم اظافیره و اظافیر یده او رجله فیجب علیه الدم و یمکن ان یقال: ان الظاهر منه الاظافیر العشرة مضافاً الی ان ذلک مصرح به فی صحیح ابی بصیر فان فیه «حتی یبلغ عشرة» و فی خبر الحلبی «قلم اظافیره عشرتها و علیه لا یجب علیه الا فی کل ظفر مد من الطعام».

الثانی: فی الاصبع الزائد لا فدیة اذا کان قلم اصابعه العشرة و أمّا اذا لم یقلّم شیئاً من العشرة الاصلیة هل یجب علیه بقلم الزائد الفدیة یمکن ان یقال بوجوبها کما

انه محرّم علیه لان حرمة القلم لا یختص بالاصلی و لکن الغاء الخصوصیة فی الفدیة مشکل و مقتضی الاصل عدم وجوبها و ان کان لا ینبغی ترک الاحتیاط بالاداء، و هل یکمل العشرة بقلم الزائد فیجب علیه الدم مشکل و مقتضی الاصل فیه ایضاً عدم الوجوب و الله العالم.

الثالث: اذا تخلل الکفارة بین کل ظفر و انتهی الی العشر الظاهر لا یجب علیه الدم.

الرابع: اذا کفّر بشاة للیدین ثمّ قلم الرجلین الظاهر انه تجب علیه شاة اخری لانه لو لم تجب یلزم خلو الرجلین عن الکفارة.

[مسألة ۵۴] من افتی غیره بتقلیم ظفره

مسألة ۵۴: قال الشیخ قدس سره فی النهایة «و من افتی غیره بتقلیم ظفره فقلمه المستفتی فادمی اصبعه کان علیه دم شاة، «۱» و به قال فی

---

(۱)- النهایة/ ۲۳۳

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۷۶

المبسوط «۱» و هذا قول ابن البراج فی المهذب «۲»، و ابن ادریس فی السرائر «۳» و ابن حمزة فی الوسیلة «۴» و قال العلامة فی التذکرة: من افتی غیره بتقلیم ظفره فقلمه فادماه وجب علی المفتی دم شاة لانه الاصل فی

اراقة الدم «۵»».

و لأن اسحاق الصیرفی سأل الکاظم (علیه السلام) «ان رجلًا احرم فقلم اظفاره و کانت اصبع له علیلة فترک ظفره لم یقصه فافتاه رجل بعد ما احرم فقصه فادماه قال: علی الذی افتاه شاة» «۶».

و قال فی الجواهر (بلا خلاف اجده فیه) ثمّ ذکر الخبر و قال (المنجبر بعمل الاصحاب کما اعترف به غیر واحد المشعرین بالاجماع علیه بل فی موثقه «سأله ایضاً ان رجلًا افتاه ان یقلمها، و ان یغتسل و یعید احرامه ففعل» قال: علیه دم بناء علی عود الضمیر فیه الی المفتی و لکن ینبغی تقییده بالادماء لیوافق الخبر الاول المفتی بمضمونه، و لقاعدة الاقتصار فیما خالف الاصل علی المتیقن نعم الظاهر انه لا یشترط احرام المفتی و لا کونه من اهل الاجتهاد لترک الاستفصال کما صرح به فی الدروس و المسالک و غیرهما «۷».

اقول: قد اعتمد الشیخ و مثل ابن ادریس الذی لم یعمل علی ما هو المعروف

---

(۱)- المبسوط: ۱/ ۳۴۹.

(۲)- المهذب: ۱/ ۲۲۴.

(۳)- السرائر: ۱/ ۵۵۳.

(۴)- الوسیلة/ ۱۶۷.

(۵)- التذکرة: ۸/ ۲۴.

(۶)- وسائل الشیعة، ب ۱۳ من ابواب بقیة کفارات الاحرام، ح ۱.

(۷)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۴۰۲

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۷۷

منه علی خبر الواحد علی خبر اسحاق بن عمار و فی سنده من لا یوثق و هو محمد بن البزاز او الخراز و زکریا المؤمن و ان کان هو یعتمد علی حدیثه عند بعض المعاصرین لکونه من رجال کامل الزیارات و لکن یظهر من کتب الرجال القدح فیه فالخبر من حیث السند ضعیف فان انجبر ضعفه بعمل الذین عملوا به من الاجلاء فهو و الّا فالاصل عدم وجوب الفداء علی المفتی و مع ذلک لا ینبغی ترک الاحتیاط و مخالفة الاجلاء الذین افتوا بالوجوب و لا یخفی علیک ان ادعاء الاجماع

فی المسألة بعد عدم تعرض غیر ما اشرنا الیهم من القدماء غیر مسموع کما ان عدم مجرد وجدان الخلاف عنهم بعد عدم تعرض

بعضهم للمسألة لا يعتد به و الله هو العالم.

[مسألة ۵۵] «حرمة تغطية الرأس على المحرم»

مسألة ۵۵: من المحرمات على الرجل المحرم تغطية رأسه و هذا مما لا خلاف فيه.

تدل عليه النصوص الكثيرة كقوله (عليه السلام) فی صحيح عبد الله بن ميمون عن الصادق عن ابيه عليهما السلام «... احرام المرأة فی وجهها و احرام الرجل فی رأسه» «۱» و مقتضی اطلاق النصوص عدم الفرق بين كل الرأس و بعضه نعم استثنی من ذلک عصام القربة اختياراً لما عبر عنه فی الجواهر بصحيح ابن مسلم انه «سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن المحرم يضع عصام القربة على رأسه اذا استسقی فقال؟ نعم» «۲».

و كذا عصابة الصداع لصحيح معاوية بن وهب عن ابی عبد الله (عليه السلام) قال

---

(۱)- وسائل الشيعة ب ۴۸ ابواب تروک الاحرام ح ۱.

(۲)- وسائل الشيعة ب، ۵۷، من ابواب تروک الاحرام ح ۱.

«لا بأس بان يعصب المحرم رأسه من الصداع» «۱» قال فی الجواهر (و نحوه حسن يعقوب «۲» شعيب الا انه اعم مما يعصب بالرأس و فيه انه «سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل المحرم تكون به القرحة يربطها و بعضها بخرقة؟ قال: نعم» «۳»

فلا بد ان يستدل باطلاقه.

اللهم الا ان يقال: ان النسبة بينه و بين ما دل بالاطلاق على حرمة ستر الرأس العموم من وجه فيتعارضان فی عصابة الرأس و عن كشف اللثام عمل بهما ای صحيحی العصابتين الاصحاب ففی المقنع تجويز عصابة القربة و فی التهذيب و النهاية و المبسوط و السرائر و الجامع و التذكره و التحرير و المنتهی تجويز التعصيب لحاجة «۴».

ثمّ انه لا- وجه فی التردد فی الاذنين فانهما من الرأس و لا يخرجهما عنه اختصاصهما باسم خاص كاليد فانه اسم للعضو المخصوص يشمل اجزائه المسمية كل واحد منها باسم خاص.

هذا مضافاً الی صحيح عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن المحرم يجد البرد فی اذنيه يغطيهما؟ قال: لا. «۵»

لا يقال: ان الرأس ظاهر فی منبت الشعر منه فانه يقال: هذا ممنوع و الحاكم فی ذلک العرف و اللغة و كيف كان فالحكم معلوم هما محكومان بحكم منبت الشعر

---

(۱)- وسائل الشيعة ب ۷۰ من ابواب تروک الاحرام ح ۴.

(۲)- جواهر الكلام: ۱۸/ ۳۸۳.

(۳)- وسائل الشيعة ب ۷۰ من ابواب تروک الاحرام ح ۲.

(۴)- راجع جواهر الكلام: ۱۸/ ۳۸۳.

(۵)- وسائل الشيعة ب ۵۵ من ابواب تروک الاحرام ح ۱.

لصحيح عبد الرحمن.

هذا و لا فرق فى حرمهٔ ستر الرأس بين كون ساتره الثوب او الطين او الدواء و الحناء و حتى حمل المتاع او طبق و نحوه.

قال فى الجواهر (كما صرّح به غير واحد بل لا اجد فيه خلافاً بل عن التذكرهٔ نسبته الى علمائنا ثمّ اشار الى ما فى المدارك من ان النهى متعلق بما يتعارف الستر به و لا يشمل غير المعتاد و اجاب عنه بان ذلك يفهم من استثناء عصام القربهٔ او غير ذلك و النهى عن الارتماس و ادخال الرأس فيه و يفهم ذلك من منع المرأهٔ تغطيهٔ وجهها بالمروحهٔ و على ذلك لا يختص الحرمهٔ بالمعتاد من الستر قال: و لعله لذا و نحوه كان الحكم مفروغاً منه عند الاصحاب بل ظاهر بعضهم الاجماع عليه بيننا). «۱»

اقول: مجرد السؤال عن عصام القربهٔ او الصداع لا يدل على ان موضوع الحكم اعم من الستر المعتاد، و كذا المنع عن الارتماس يمكن ان يكون مختصاً به او يكون مستقلا فى الموضوعيهٔ للحرمهٔ و القياس بستر المرأهٔ وجهها بالمروحهٔ مع الفارق و مع ذلك كله ينبغى الاحتياط بموافقهٔ المشهور. و الله هو العالم.

[من محرمات الإحرام تغطيهٔ الرجل رأسه بكل ما يغطيه]

«جواز ستر بعض الرأس»

استدراك: يدلّ على عدم جواز ستر بعض الرأس مضافاً الى اطلاق الروايات صحيح عبد الله بن سنان قال «سمعت ابا عبد الله (عليه السلام) يقول لابى و شكا اليه حرّ الشمس و هو محرم و هو يتأذى به فقال: ترى ان استتر بطرف ثوبى؟ فقال:

---

(۱)- جواهر الكلام: ۱۸/ ۳۸۴

لا بأس بذلك ما لم يصب (يصبك) رأسك» «۱» فانّ اصابهٔ الثوب رأسه تصدق على اصابته بعض رأسه.

ثمّ انه لا بأس بالتوسد اى جعل الوسادهٔ تحت رأسه عند النوم لانه يصدق عليه معه انه مكشوف الرأس مضافاً الى ان ذلك من لوازم النوم و كذا يجوز الستر

باليد لعدم صدق التغطيهٔ بما هو متصل به كما قال فى الجواهر (و لذا لا يتحقق الستر الواجب فى الصلاهٔ بوضع اليد على عورته، و لانه ما مور بمسح رأسه فى الوضوء و لما دل على جواز حك رأسه بيده). «۲»

و لقول الصادق (عليه السلام) «لا بأس بان يضع المحرم ذراعه على وجهه من حرّ الشمس، و لا بأس ان يستر بعض جسده ببعض» «۳».

ثمّ انه قال فى الجواهر (لا اشكال فى اقتضاء النصوص و الفتاوى حرمهٔ تغطيهٔ المحرم رأسه حتى عند النوم بل صحيح زرارهٔ السابق صريح فيه) «۴» يعنى به ما رواه عن ابى جعفر (عليه السلام).

قال «قلت لابى جعفر (عليه السلام): الرجل المحرم يريد ان ينام يغطى وجهه من الذباب؟ قال: نعم و لا يخمر رأسه و المرأهٔ المحرمهٔ لا بأس ان تغطى وجهها كله» «۵».

فما فى خبر زرارهٔ الذى لم يجمع شرائط الحجيهٔ عن احدهما (عليه السلام) «فى المحرم له

---

(۱)- وسائل الشيعهٔ ب ۶۷ من ابواب تروك الاحرام، ح ۴.

(۲)- جواهر الكلام: ۱۸/ ۳۸۶.

(۳)- وسائل الشيعهٔ، ب ۶۷ من ابواب تروك الاحرام، ح ۳.

(۴)- جواهر الكلام: ۱۸/ ۳۸۸.

(۵)- وسائل الشیعة، ب ۵۵، من ابواب تروک الاحرام، ح ۵.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۸۱

ان یغطی رأسه و وجهه اذا اراد ان ینام» «۱» مطرح او محمول علی حال التضرر بالتکشف او علی التغطیة التی هی تظلیل او غیر ذلک.

اقول: خبر زرارة من حیث السند علی ما صرح به بعض الاکابر من المعاصرین صحیح و إلیک الخبر بسنده و متنه: روی الشیخ فی التهذیب عن سعد «۲»

عن موسی بن الحسن «۳» و الحسن بن علی «۴» عن احمد بن هلال «۵» و محمد بن ابی عمیر «۶» و امیة بن علی القیسی «۷» عن علی بن عطیة «۸» عن زرارة «۹» عن احدهما علیهما السلام «فی المحرم قال: له ان یغطی رأسه و وجهه اذا اراد ان ینام» «۱۰» و لا یضر اشتمال السند ببعض الضعاف فی مثل هذا الخبر.

و علی هذا یقع التعارض بینه و بین صحیح زرارة السابق و بعد تعارضهما و تساقطهما عن الحجیة یرجع الی المطلقات و النتیجة الحرمة مطلقا.

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۵۶، من ابواب تروک الاحرام ح ۲.

(۲)- ابن عبد الله من کبار الثامنة ثقة.

(۳)- هو ایضا ثقة من السابعة.

(۴)- الظاهر انه الزیتونی من السابعة اذا کان هو الزیتونی فلم یوثق و یمکن الاعتماد علیه لروایة ابن الولید عنه و زعمه المعظم له ابن فضال و هو ثقة.

(۵)- العبرتائی هو ایضا من السابعة کان غالیا متهما فی دینه و لکن اعتمدوا علی و روایته.

(۶)- من السادسة مشهور معروف بجلالة القدر.

(۷)- کانه من السادسة ضعیف.

(۸)- من السادسة لم اجد توثیقه و لکن المعاصر المعظم له قال: هو ثقة.

(۹)- من الرابعة هو من الاجلاء المشاهیر.

(۱۰)- التهذیب: ۵/ ۳۰۸ ح ۱۰۵۲/ ۵۰.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۸۲

[مسألة ۵۶] «حرمة الارتماس فی الماء علی المحرم»

مسألة: ۵۶ لا- ریب فی حرمة الارتماس فی الماء علی الرجل المحرم. لما فی صحیح ابن سنان عن ابی عبد الله (علیه السلام). و لا ترتمس فی ماء تدخل فیه رأسک «۱».

و یستفاد منه ان ما هو المحرم ادخال الرأس و جعله تحت الماء و ان لم یکن ذلک بالارتماس و وقوع تمام البدن تحت الماء و ما فی صحیح حریز عن ابی عبد الله (علیه السلام)

«و لا یرتمس المحرم فی الماء و لا الصائم» «۲» و مثله صحیح یعقوب بن شعیب «۳».

و هل الارتماس موضوع مستقل بنفسه للحکم بالحرمة او هو محرم لانه من مصادیق حرمة التغطیة علی الرجل المحرم فان کان موضوعاً مستقلا یمکن ان یقال: بعدم اختصاص حکمه بالرجل و شموله للمرأة ایضاً و عدم الحاق سائر المائعات به و ان موضوع الحرمة ادخال تمام الرأس فی الماء، و ان کان هو من مصادیق التغطیة فحرمته تکون مختصة بالرجال و یمکن الحاق سائر المائعات به

و انه اعم من رمس تمام الرأس و بعضه.

و قد قیل: ان التغطیة لا- تصدق علی رمس الرأس فی الماء و لا تصدق بافاضة الماء الکثیر علی الرأس و ایّد ذلک بجعل الصائم کالمحرم مع عدم حرمة التغطیة علی الصائم و لکن لا یحصل الجزم بذلک علی ما ذکر و ما یقتضیه الاصل هو البراءة من التکلیف الزائد علی کلا الاحتمالین.

---

(۱)- وسائل الشیعة ب ۵۸ من ابواب تروک الاحرام، ح ۱.

(۲)- وسائل الشیعة ابواب تروک الاحرام ب ۵۸ ح ۳.

(۳)- وسائل الشیعة ب ۵۸ من ابواب تروک الاحرام، ح ۴.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۸۳

فنقول: مقتضی الاصل عدم حرمة الارتماس علی المرأة و مقتضاه عدم حرمة الارتماس فی سائر المائعات و جواز افاضة الماء علی الرأس و جواز ادخال بعض الرأس فی الماء فیؤخذ بما هو القدر المتیقن و ان کان الاحتیاط لا ینبغی ترکه. و الله هو العالم.

[مسألة: ۵۷] «جواز تغطیه الوجه علی الرجل المحرم»

مسألة: ۵۷ المشهور جواز تغطیة الوجه علی الرجل المحرم بل حکی عن بعضهم دعوی الاجماع علیه و هو مقتضی الاصل لاختصاص ما دل

علی حرمة التغطیة بالرأس بل للنصوص السابقة و لتخمیر وجه المحرم اذا مات دون رأسه و لقطع التفصیل الشرکة.

کقوله (علیه السلام) «احرام الرجل فی رأسه و احرام المرأة فی وجهها» «۱» و صحیح منصور بن حازم. قال «رأیت ابا عبد الله (علیه السلام) و قد توضأ و هو محرم ثمّ اخذ مندیلا فمسح به وجهه» «۲».

و خبر عبد الملک القمی قال «قلت لابی عبد الله (علیه السلام): الرجل یتوضأ ثمّ یحلل وجهه بالمندیل یخمره کله؟ قال: لا بأس «۳» و غیر ذلک من الاخبار.

و لکن فی ازائها صحیح معاویة عن الصادق (علیه السلام) «یکره للمحرم ان یجوز بثوبه فوق انفه» «۴» و فی صحیح حفص و هشام عنه ایضاً «یکره للمحرم ان یجوز بثوبه

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۵۶ من ابواب تروک الاحرام، ح ۲.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۶۱ من ابواب تروک الاحرام، ح ۳.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۵۹ من ابواب تروک الاحرام، ح ۲.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۶۱ من ابواب تروک الاحرام، ح ۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۸۴

انفه من اسفل و قال (علیه السلام): اضح لمن احرمت له» «۱» و هذه یدل علی الکراهة

قال فی الجواهر (فما عن ابن ابی عقیل من عدم جوازه و ان فیه کفارة اطعام مسکین واضح الضعف و ان کان ربما یشهد له مضمرة الحلبی «۲» یعنی ما رواه فی التهذیب بسنده عن الحلبی قال: المحرم اذا غطی وجهه فلیطعم مسکیناً فی یده، «۳»

و ما فی الوسائل من اسناده الی ابی عبد الله (علیه السلام) «۴» الظاهر انه سهو و هذا محمول علی الاستحباب و الاحتیاط العمل به فی اداء الکفارة. و الله هو العالم.

[مسألة ۵۸] «کفارة تغطیة الرأس»

مسألة: ۵۸ کفارة تغطیة الرأس دم شاة علی ما هو المصرح به فی کلمات جماعة من الاصحاب. قال ابو الصلاح فی الکافی: و فی تظلیل المحمل، و تغطیة رأس الرجل و وجه المرأة مختاراً لکل یوم دم شاة و مع الاضطرار بجملة المدة دم شاة «۵».
قال الشیخ فی المبسوط (من خضب رأسه او طیبه لزمه الفداء ... و ان حمل علی رأسه شیئاً غطّی رأسه لزمه الفداء ... و ان ارتمس فی الماء لزمه دم لانه غطی رأسه) «۶» و قال الشهید فی الدروس (و فدیته شاة، و لو کان مضطراً) «... ۷».

(۱)- وسائل الشیعة ابواب تروک الاحرام ب ۶۱ ح ۲.

(۲)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۸۸.

(۳)- التهذیب: ۵/ ۳۰۸ ح ۱۰۵۴/ ۵۲.

(۴)- وسائل الشیعة ب ۵۵ من ابواب تروک الاحرام، ح ۵.

(۵)- الکافی/ ۲۰۴.

(۶)- المبسوط: ۱/ ۳۵۱.

(۷)- الدروس: ۱/ ۳۷۹

قال المحقق فی الشرائع «و کذا (ای تجب الشاة) لو غطی رأسه بثوب او طینه بطین یستره او ارتمس فی الماء او حمل ما یستره «۱»» و هذا مختار العلامة فی کتبه.
و قال ابن زهرة فی الغنیة: (فی تظلیل المحمل و تغطیة رأس الرجل و وجه المرأة مع الاختیار عن کل یوم دم شاة و مع الاضطرار لجملة الایام دم شاة بدلیل ما
قدمناه من الاجماع و طریقة الاحتیاط) «۲» و اختار الفداء له ابن حمزة فی الوسیلة «۳».
هذه جملة من کلمات القائلین بالکفارة و لا ندری ان مستندهم فی ذلک هل کانت روایة لم تصل الینا او انهم فهموا اتحاد التغطیة و التظلیل فی الحکم او استندوا الی روایة علی بن جعفر الذی مرّ الکلام فیه «۴» و فی الاستدلال بکل ما ذکر ما لا یخفی مثل الاستدلال بان ظاهر الخلاف وجود روایة فی ذلک.
قال فی المسألة ۸۲ (اذا حمل علی رأسه مکتلا- او غیره لزمه الفداء و به قال الشافعی، و قال أبو حنیفة: لا یلزمه و به قال عطاء دلیلنا عموم ما روی فی من غطی رأسه ان علیه الفدیة و لم یفصلوا) «۵» و بالجملة لا یثبت بذلک وجوب الفداء و مقتضی الاصل البراءة عن وجوبه و لکن جزم هؤلاء المشایخ بالحکم یقتضی رعایة الاحتیاط لانهم لم یقولوا ما قالوا فی الشرعیات الا بالدلیل. و الله هو العالم.

(۱)- الشرائع: ۱/ ۲۲۷.

(۲)- غنیة النزوع/ ۱۶۷.

(۳)- الوسیلة/ ۱۶۸.

(۴)- وسائل الشیعة ب ۸ من ابواب بقیة کفارات الاحرام، ح ۵ (لکل شیء خرجت (جرحت) من حجک فعلیه (فعلیک) فیه دم تهریقه حیث شئت.

(۵)- الخلاف: ۲/ ۲۹۹

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۸۶

[مسألة ۵۹ من محرمات الإحرام تغطیة المرأة المحرمة وجهها]

اشارة

«حرمة تغطیة المرأة المحرمة وجهها»

مسألة: ۵۹ یجب علی المحرمة ان تسفر عن وجهها و لا یجوز لها النقاب و البرقع، و الظاهر اتفاقهم و اجماعهم علی ذلک، و یدل علیه من الروایات صحیح عبد الله بن میمون عن مولانا الصادق عن ابیه علیهما السلام قال:

المحرمة لا تتنقب لان احرام المرأة فی وجهها و احرام الرجل فی رأسه «۱» و ظاهره النهی عما کان علیه النساء من ستر الوجه و الالتزام بالنقاب.

و فی صحیح عیص بن القاسم قال: قال أبو عبد الله (علیه السلام) «المرأة المحرمة تلبس ما شاءت من الثیاب غیر الحریر و القفازین و کره النقاب و قال تسدل الثوب علی وجهها قلت: حد ذلک الی این؟ و قال: الی طرف الانف قدر ما تبصر» «۲» و هذا لیس صریحاً فی الحرمة سیما بملاحظة نسبته الکراهة الی الامام (علیه السلام) لو لم نقل ان فیه اشعار بالکراهة المصطلحة.

و صحیح الحلبی عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال «مرّ ابو جعفر (علیه السلام) بامرأة متنقبة و هی محرمة فقال: احرمی و اسفری، و ارخی ثوبک من فوق رأسک فانک ان تنقبت لم یتغیر لونک فقال رجل: الی این ترخیه؟ قال: تغطی عینیها قال: قلت: تبلغ (یبلغ المصدر) فمها؟ قال: نعم». «۳»

و هذا ایضاً لیس صریحاً فی وجوب الاسفار بملاحظة التعلیل المذکور فیه.

---

(۱)- الوسائل الشیعة: ب ۴۸ من ابواب تروک الاحرام، ح ۱.

(۲) الکافی، ج ۴، ص ۳۴۴، ب ما یجوز للمحرمة ح ۱.

(۳) وسائل الشیعة، ب ۴۸ من ابواب تروک الاحرام، ح ۳.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۸۷

و خبر احمد بن محمد عن ابی الحسن (علیه السلام) قال «مرّ أبو جعفر (علیه السلام) بامرأة محرمة قد استترت بمروحة فاماط المروحة بنفسه عن وجهها» و فی نسخة الفقیه (فاماط المروحة بقضیبه) «۱»

و هذا ایضاً حکایة فعل الامام (علیه السلام) و هو اعم من کون وجه فعله (علیه السلام) حرمة

استتارها بالمروحة او کراهته.

و خبر یحیی بن ابی العلا عن ابی عبد الله (علیه السلام) «انه کره للمحرم البرقع و القفازین» «۲» و هذا ایضاً لا یدل علی حرمة البرقع.

و لکن الظاهر انه یکفی فی الحکم بوجوب الاسفار او حرمة ستر الوجه علی النساء صحیح عبد الله بن میمون مضافاً الی ثبوت الاجماع و الاتفاق علیه عن جمیع الفقهاء.

الا انه قد یقع الکلام فی موارد:

منها: فی اختصاص الحکم بالبرقع و النقاب او یعمها و مطلق الثوب و ظاهر الروایات بالاطلاق سیما صحیح ابن میمون هو العموم بل یستفاد منه شمول الحکم لکل ما یغطی الوجه و ان کان من غیر الثوب مثل المروحة.

و فی خبر سماعة عن ابی عبد الله (علیه السلام): و ان مرّ بها رجل استترت منه بثوبها و لا تستتر بیدها من الشمس «۳».

(۱) وسائل الشیعۀ، ب ۴۸ من ابواب تروک الاحرام، ح ۴ و من لا یحضر الفقیه: ۲/ ۳۴۲ ح ۲۶۲۸.

(۲) وسائل الشیعۀ، ب ۴۸ من ابواب تروک الاحرام، ح ۹.

(۳) ابواب الاحرام، ب ۳۳، ح ۷.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۸۸

و فی الجواهر (انه یجوز لها وضع الیدین علیه کما یجوز لها نومها علیه و حمل الخبر علی ضرب من الکراهۀ و لا یخفی ما فیه) «۱».

و منها: فی شمول الحکم لبعض الوجه ککله قال فی الجواهر (لا فرق فی حرمۀ التغطیۀ بین الکل و البعض لما سمعته فی الرأس و لصحیح المنع من النقاب «۲») و مراده

ظاهراً ان النقاب منهی عنه مع انه لا یشمل تمام الوجه لان المراد منه کما قیل شد الثوب علی الفم و الانف و ما سفل عنهما کاللثام للرجل و کانه رد علی ذلک بعض الاجلۀ بان ما یثبت بالروایات حرمۀ ستره ما یستر من الوجه بالنقاب و امّا غیر ذلک فلا دلیل علی منعه.

و فیه: ان الدلیل قوله (علیه السلام) «احرام المرأة فی وجهها» و هو یشمل البعض کالکل و خصوص النهی عن النقاب لإصابته الوجه فلا یترک فیه الاحتیاط بکشف تمام الوجه بل قال فی الجواهر (یجب علیها کشف بعض الرأس مقدمۀ لکشف الوجه کما یجب علی الرجل کشف بعض الوجه مقدمۀ للرأس) «۳».

علی ذلک یقع التعارض بین ما وجب علیها فی حال الصلاة من ستر بعض وجهها مقدمۀ علمیۀ ستر سائر جسدها و ما وجب علیها من کشف بعض رأسها مقدمۀ للعلم بکشفها ما وجب علیها فی حال الاحرام. و المحکی عن المدارک تقدیم ستر الرأس تمسکا بالعمومات المتضمنۀ لوجوب ستره السالمۀ عما یصلح للتخصیص، و رده فی الجواهر بامکان معارضته بمثله یعنی فی طرف حرمۀ ستر الوجه و قیل بتقدیمه لان المستر احوط من الکشف لکونها عورۀ ورد بان مجرد

(۱)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۹۰ و ۳۹۱.

(۲)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۹۰ و ۳۹۱.

(۳)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۹۰ و ۳۹۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۸۹

ذلک لا یوجب ان یکون احوط و قیل بتقدیمه لأهمیۀ الصلاة ورد بان ذلک وجیه لو وقع التزاحم بین العمل بوظیفۀ الاحرام واصل الصلاة لا اذا وقع المزاحمۀ بین حفظ شرط او جزء من الصلاة و واجب آخر مثل کشف الوجه فی حال الاحرام و بالجملۀ لم اعثر منهم علی وجه وجیه لا لتقدیم ستر رأسها علی کشف وجهها و لا لتقدیم کشف وجهها علی ستر رأسها فلا بد من القول بالتخییر اللهم الا ان یقال: ان الامر دائر بین بطلان الصلاة و فوتها منها اذا کان تکلیفها الواقعی حفظ الستر الصلاة

و بین ارتکاب ما یحرم علیها حال الاحرام اذا کان تکلیفها الواقعی ذلک و لا ریب فی ان عدم الوقوع فی مفسدۀ فوت الصلاة بتقدیمها ستر رأسها اولی من الوقوع فی مفسدۀ حرمۀ وجهها و الله هو العالم.

و منها: فی سدل المذکور فی الروایات قال المحقق (قدس سره) (و لو اسدلت قناعها علی رأسها الی طرف انفها جاز) و قال فی الجواهر (بلا خلاف اجده کما عن المنتهی الاعتراف به بل فی المدارک نسبته الی اجماع الاصحاب و غیرهم نحو ما عن التذکرۀ من انه جائز عند علمائنا اجمع و هو قول عامۀ اهل العلم بل قد یجب بناء علی وجوب ستر الوجه علیها من الاجانب و للاخبار کقول الصادق (علیه السلام) لسماعۀ: و ان مرّ بها رجل استترت منها بثوبها انتهی) «۱».

و ما ذكره هو القدر المتيقن مما دل عليه الروايات مثل صحيح عيص بن القاسم «٢». و فيه و قال «تسدل الثوب على وجهها قلت: حدّ ذلك الى اين؟ قال: الى طرف الانف قدر ما تبصر» «٣».

---

(١)- جواهر الكلام: ١٨/ ٣٩١.

(٢)- ثقة عين له كتاب من الخامسة.

(٣)- وسائل الشيعة ب ۴٨ من ابواب تروك الاحرام، ح ٢.

فقه الحج (للصافى)، ج٣، ص: ٣٩٠

و لكن جاء فى غيرها تحديده باوسع من ذلك كصحيح الحلبى الذى فيه بعد امرها بارخاء ثوبها «فقال رجل الى اين ترخيه؟ قال: تعطى عينيها قال: قلت: يبلغ فمها؟ قال: نعم». «١»

و فى صحيح حريز قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام): «المحرمة تسدل الثوب على وجهها الى الذقن» «٢» و فى صحيح زرارة عن ابى عبد الله (عليه السلام): «ان المحرمة تسدل ثوبها الى نحرها» «٣».

و صحيح معاوية بن عمار عنه (عليه السلام) قال: «تسدل المرأة الثوب على وجهها من اعلاها الى النحر اذا كانت راكبة» «۴».

و هل يقع التعارض بين هذه الروايات فيقال بسقوط الجميع بالتعارض كما بنى عليه بعض الاعلام من المعاصرين فيؤخذ بجواز ما يدل الجميع على جوازه و هو اسدال الثوب الى طرف الانف الاعلى ما بين الحاجبين «۵» او يؤخذ بما كل منها نص فيه و يترك ما هو الظاهر فيه بنص غيره نعم فى خصوص الاسدال الى النحر الحكم بجوازه مختص بحالة الركوب.

و هل الحكم مختص بحال الخوف من وقوع نظر الاجنبى اليها أو أعم منه و من حال الاختيار و عدم غرض الستر فيجوز مطلقاً؟ الظاهر من الروايات الاطلاق و أما صورة غرض الستر فلها حكمها.

---

(١)- وسائل الشيعة ب ۴٨ من ابواب تروك الاحرام، ح ٣.

(٢)- الوسائل ب ۴٨ ابواب تروك الاحرام ب ۶.

(٣)- وسائل الشيعة ب ۴٨ من ابواب تروك الاحرام، ح ٧.

(۴)- وسائل الشيعة ب ۴٨ من ابواب تروك الاحرام، ح ٨.

(۵)- المعتمد: ۴/ ٢٣٠

فقه الحج (للصافى)، ج٣، ص: ٣٩١

و فى رواية سماعة عن ابى عبد الله عن ابيه عليهما السلام «انه سأله عن المحرمة؟ فقال: ان مربها رجل استترت منه بثوبها، و لا تستر بيدها من الشمس» «١».

و هل يقيد الحكم بالجواز بصورة عدم كون الثوب مماساً للوجه؟ الظاهر عدم الاختصاص سيما مع ملاحظة غلبة ذلك و عدم اشارة الى ذلك فى الروايات قال فى الجواهر (و لعله لذا كان خيرة الفاضل فى المنتهى ذلك و تبعه غير واحد ممن تاخر

عنه خلافاً للمحكى عن المبسوط و الجامع من عدم الجواز فلا بد ان تمنعه بيدها او بخشبة من ان يباشر وجهها و اختار فى القواعد بل فى الدروس انه المشهور بل عن الشيخ وجوب الدم مع تعمد المباشرة) الى ان قال (فلم نجد له دليلا على شيء من ذلك سوى دعوى الجمع بين صحاح السدل و النصوص المانعة من التغطية بحمل الاولى على غير المصيبة للبشرة بخلاف الثانية بل لعل المرتفعة ليست من التغطية. و فيه مع ان الدليل خال عن ذكر التغطية و انما فيه الاحرام بالوجه و الامر بالاسفار عن الوجه ان السدل بمعنييه تغطية عرفاً و انها غير سافرة الوجه معه الا ما خرج عنها الى حدّ التظليل) الى آخر ما افاده (قدس سره) فراجع تمام كلامه «٢».

فالظاهر ان ما نسب الی المشهور ضعیف و ان کان الاحتیاط حسن ینبغی رعایته. و الله هو العالم.

«کفارة تغطیة المرأة المحرمة وجهها»

تتمة: یظهر من الشیخ فی المبسوط ان علی المرأة الدم ان سترت وجهها قال (و احرامها فی وجهها و یجوز لها ان تسدل علی وجهها ثوباً

(۱)- وسائل الشیعة ب ۴۸ من ابواب تروک الاحرام، ح ۱۰.

(۲)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۹۳.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۹۲

اسدالا و تمنعه بیدیها من ان یباشر وجهها او یغشیه فان باشر وجهها الثوب الذی تسدله متعمدة کان علیها الدم. «۱»

و قال الحلبی فی الکافی (و تغطیة رأس الرجل و وجه المرأة مختاراً لکل یوم دم شاة، و مع الاضطرار بجملة المدة دم شاة). «۲»

اقول: امّا ما افتی به الحلبی من التفصیل فالظاهر انه لا وجه له الا ان یقال علی فرض وجوب الدم علیها یتکرر الکفارة بتکرار موجبها لکل یوم و مع الاضطرار القدر المتیقن جملة المدة و لکن الکلام فی مستندهما لأصل وجوب الدم علیها.

و یحتمل ان یکون صحیح علی بن جعفر المتقدم ذکره «لکل شیء جرحت (خرجت) من حجک فعلیک فیه دم تهریقه حیث شئت» «۳» علی نسخة جرحت و یحتمل ان یکون صحیح زرارة عن ابی جعفر (علیه السلام) قال «من لبس ثوباً لا ینبغی له لبسه و هو محرم ففعل ذلک ناسیاً او ساهیاً او جاهلا فلا شیء علیه و من فعله متعمداً فعلیه دم» «۴» بدعوی شموله لمثل ذلک فلا فرق بین ان یکون ستر الوجه بالثوب الذی هو علیه او بثوب خاص و الجزم بذلک مشکل و مقتضی الاصل معلوم و الاحتیاط علی کل حال مطلوب.

[مسألة ۶۰: من محرمات الإحرام إخراج الدم]

اشارة

حرمة اخراج الدم علی المحرم

مسألة: ۶۰ حکی عن جماعة من الفقهاء حرمة اخراج الدم الا عند الضرورة و حکی عن بعضهم کراهته، و یدل علی حرمته صحیح معاویة بن

(۱)- المبسوط: ۱/ ۳۲۰.

(۲)- الکافی فی الفقه/ ۲۰۴.

(۳)- وسائل الشیعة ب ۸ من ابواب بقیة کفارات الاحرام، ح ۵.

(۴)- وسائل الشیعة ب ۸ من ابواب بقیة کفارات الاحرام، ح ۴.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۹۳

عمار قال «سألت أبا عبد الله (علیه السلام) عن المحرم کیف یحک رأسه؟ قال: باظافیره ما لم یدم او یقطع الشعر» «۱»

و خبر عمر بن یزید عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال «لا بأس بحک الرأس و اللحیة ما لم یلق الشعر، ویحک الجسد ما لم یدمه «۲»

و صحیح الحلبی «سألت ابا عبد الله (علیه السلام) عن المحرم یستاک؟ قال: نعم و لا یدمی» «۳».

و خبر علی بن جعفر عن اخیه موسی علیهم السلام «سألته عن المحرم هل یصلح له ان یستاک؟ قال: لا بأس و لا ینبغی ان یدمی فیه» «۴».

و لکنه لیس صریحاً فی الحرمهٔ لو لم یکن مشعراً بالکراههٔ و یدل علیه ما یدل علی تحریم الحجامهٔ الا عند الضرورهٔ کصحیح الحلبی و خبر الحسن الصیقل و خبر زرارهٔ و خبر ذریح و خبر علی بن جعفر «۵» و الظاهر انهم سألوا عن الامام (علیه السلام) فی هذه الروایات عن الاحتجام للمحرم لکونه سبباً للادماء.

و لکن فی قبال هذه ما یدل علی الجواز کصحیح حریز عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال «لا بأس ان یحتجم المحرم ما لم یحلق او یقطع الشعر» «۶» و خبر یونس بن یعقوب قال «سألت ابا عبد الله (علیه السلام) عن المحرم یحتجم؟ قال: لا احبه» «۷» فانه مشعر بالکراههٔ.

---

(۱)- وسائل الشیعهٔ ابواب تروک الاحرام ب ۷۳ ح ۱.

(۲)- وسائل الشیعهٔ ابواب تروک الاحرام ب ۷۳ ح ۲ و ۳ و ۵.

(۳)- وسائل الشیعهٔ ابواب تروک الاحرام ب ۷۳ ح ۲ و ۳ و ۵.

(۴)- وسائل الشیعهٔ ابواب تروک الاحرام ب ۷۳ ح ۲ و ۳ و ۵.

(۵)- وسائل الشیعهٔ ابواب تروک الاحرام ب ۶۲.

(۶)- وسائل الشیعهٔ ابواب تروک الاحرام ب ۶۲ ح ۵.

(۷)- وسائل الشیعهٔ ابواب تروک الاحرام ب ۶۲، ح ۴.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۹۴

و فی بعض الروایات ما یدل علی ان رسول الله صلی الله علیه و آله و کذا بعض الائمهٔ علیهم السلام احتجما و هما محرمان.

و لکن فیه: ان صحیح حریز لو لم نحمله علی الضرورهٔ مقید بما دل علی جواز الاحتجام عند الضرورهٔ و خبر یونس بن یعقوب محمول علی عدم وجود الضرورهٔ

و عدم دلالته علی الجواز و فعل المعصوم لا یدل علی الجواز المطلق لجواز کونه للضرورهٔ.

فالاظهر ما علیه المشهور من کون اخراج الدم محرم علی المحرم الا عند ضرورهٔ.

لا یقال: لم لا نقول باختصاص الحرمهٔ بما ذکر فی الروایات کالحک و الاحتجام.

فانه یقال: یظهر من الروایات ان سؤالهم عمّا ذکر لیس لاختصاص حرمهٔ الادماء به بل لکونه من اسباب الادماء المحرم.

هذا کله فی حکم اصل الادماء و أمّا الکفارهٔ فمقتضی الاصل البراءهٔ منها الا علی الروایهٔ المتقدمهٔ التی سمعت الکلام فیه و الله هو العالم باحکامه نسأله ان لا یؤاخذنا بهفواتنا و خطیئاتنا انه هو الرحیم الغفور.

جواز الاستیاک فی الاحرام

بقیهٔ: یمکن ان یقال: مقتضی صحیح معاویهٔ بن عمار المروی فی الکافی جواز الاستیاک و ان ادمی قال: قلت: لأبی عبد الله (علیه السلام) «المحرم یستاک؟ قال: نعم. قلت:

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۹۵

فان ادمی یستاک؟ قال: نعم هو من السنهٔ» «۱».

فیمکن ان یقال: ان مقتضی الجمع بینه و بین صحیح الحلبی عدم تعمد الادماء به کما هو ظاهر قوله و لا یدمی و علی هذا یختص

الجواز و ان ادمی بالاستیاک دون غیره و علی هذا یقید ما دل بالاطلاق علی حرمة الادماء به و یؤید ذلک ما روی فی الکافی فی بعده: و روی ایضاً «لا یستدمی» «۲» و لعل لذلک قال الشهید بکراهة المبالغة فی السواک.

[مسألة: ۶۱ لو قلع ضرسه مع الحاجة الیه لم یکن علیه شیء]

مسألة: ۶۱ قال فی التذکرة (لو قلع ضرسه مع الحاجة الیه لم یکن علیه شیء و ان کان لا مع الحاجة علیه دم شاة قاله الشیخ رحمه الله لروایة مرسلة) «۳»

و کلام الشیخ فی النهایة (و من قلع ضرسه کان علیه دم یهریقه) «۴».

و الروایة مرسلة هکذا: روی محمد بن احمد بن یحیی عن محمد بن عیسی عن عدة من اصحابنا عن رجل من اهل خراسان «ان مسألة وقعت فی الموسم و لم یکن عند موالیه فیها شیء محرم قلع ضرسه فکتب (علیه السلام) یهریق دماً» «۵»

و الاستدلال به ان کان لمطلق قلع الضرس و لو لم یدم فهو خلاف الظاهر لملازمته غالباً للادماء و ان کان لانه موجب للادماء فیمکن ان یقال: بضعف الدلیل

---

(۱)- جامع الاحکام: ج ۱۳/ ۳۱۰ ح ۸۱۶۱ (۴) و وسائل الشیعة، ب ۷۱، ابواب تروک الاحرام، ح ۴.

(۲)- جامع الاحکام: ۱۳/ ۳۱۰ ح ۸۱۶۱ (۴).

(۳)- التذکرة الفقهاء، ح ۸/ ۶۷.

(۴)- النهایة/ ۲۳۵.

(۵)- التهذیب: ح ۵/ ۳۸۵ ح ۱۳۴۴/ ۲۵۷.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۹۶

لارساله و اضماره.

[مسألة ۶۲ من محرمات الإحرام حمل السلاح]

اشارة

حرمة حمل السلاح علی المحرم

مسألة: ۶۲ اعلم ان الظاهران المشهور بین الاصحاب الی عصر المحقق حرمة حمل السلاح علی المحرم لغیر ضرورة و ذهب المحقق و العلامة

فی جملة من کتبه الی کراهته، و الذی یدل علی القول المشهور صحیح ابن سنان سألت ابا عبد الله (علیه السلام): «أ یحمل السلاح المحرم؟ فقال: اذا خاف المحرم عدواً او سرقاً فلیلبس السلاح» «۱».

و صحیحه الآخر عنه (علیه السلام) قال «المحرم اذا خاف لبس السلاح» «۲» و احتمال کونه و سابقه واحداً قریب جداً و هذا بالمفهوم یدل علی عدم جواز لبس السلاح عند عدم الخوف.

لا- یقال: هذه القضیة لبیان تحقق الموضوع مثل (ان رزقت ولداً فاختنه) لا لإفادة المفهوم للغویته فقوله (ان خفت من العدو فالبس السلاح) لیس للمفهوم لعدم الفائدة لان من لا یخاف من العدوّ لا یلبس السلاح لان فائدته دفع العدو.

فانه یقال: لا ینحصر فائدة التسلح بالسلاح بدفع العدوّ بل ربما یتسلح به لاظهار القدرة و القوة و الشوکة بل فی صحیح الحلبی ایضاً

عنه (علیه السلام) «ان المحرم اذا خاف العدو یلبس (فلبس) السلاح فلا کفارة علیه» «۳».

و قال فی الجواهر (ظاهرها ثبوتها علیه اذا لبسه مع عدم الخوف الا انه لم نجد

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۵۴ من ابواب تروک الاحرام، ح ۲.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۵۴ من ابواب تروک الاحرام، ح ۳.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۵۴ من ابواب تروک الاحرام ح ۱.

قائلا به کما اعترف به غیر واحد اللهم الا ان یحمل علی ما یغطی الرأس کالمغفر او یحیط بالبدن کالدرع و لکن حرمتها حینئذ لذلک لا لکونهما من السلاح الذی قد یشکک فی شموله لهما و ان کانت مع الترس من لأمة الحرب) «۱».

و أما الدلیل علی القول بالکراهة فالاصل و هو مقطوع بما ذکر من الدلیل و ان المفهوم و ان قلنا بحجیته الا انه لا یستفاد من القضیة التی صیغت لبیان تحقق الموضوع کما فی ما نحن فیه.

و فیه: ان فائدة لبس السلاح کما اشرنا الیها لا تنحصر فی ازالة الخوف و دفع العدو فالاصح علی ذلک هو القول بالحرمة.

ثمّ ان الظاهر ان السلاح اعم من خصوص السیف و الرمح و القوس و غیرها و ما هو یقوم مقامها فی سائر الاعصار کزماننا فالسلاح ما یعد للحرب للقتال به و ان لم یکن من الحدید و فی مجمع البحرین ما یقاتل به فی الحرب و یدافع.

نعم الظاهر انه لا یشمل ألبسة الحرب کالدرع و المغفر و ان کان لا یبعد شموله لهما فی المقام بمناسبة الحال و هل یمکن نفی البعد ایضاً عن شموله و ان لم یکن بحمل و لا لبس و کان صادقاً علیه انه یکون خارجاً بالسیف؟ و لا ریب فی ان حرمة لبس السلاح مختص بحال الاختیار دون الاضطرار کما هو المصرح به فی الروایات.

[مسألة ۶۳] و وجوب کفارة لبس السلاح علی المحرم

مسألة: ۶۳ مقتضی ما یدل علیه مفهوم صحیح الحلبی وجوب الکفارة علی من لبس السلاح من غیر ضرورة و لم یعین فیه نوع الکفارة

(۱)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۴۲۲.

و هل یمکن ان یقال: بکونها شاة تمسکاً بصحیح زرارة «من لبس ثوباً لا ینبغی لبسه فعلیه شاة» «۱» بان المراد منه مطلق ما یلبسه الانسان کانه قال: من لبس ما لا ینبغی لبسه یشکل ذلک لعدم صدق الثوب علی السلاح.

و یمکن ان یقال: ان جنس التکلیف هنا معلوم لا یمکن اجراء البراءة عنه و نوعه مردد بین الطعام و الدم و مقتضی ذلک الاحتیاط بالطعام و الدم و أمّا دعوی عدم وجود العامل بالروایة و کونها مهجورة فلم نتحققه. و الله هو العالم.

[مسألة ۶۴ من محرمات الإحرام قطع شجر الحرم]

اشارة

حرمة قطع شجر الحرم

مسألة: ۶۴ ممّا یحرم علی المحرم قطع شجر الحرم و حشیشه و حرمته تعم المحرم و المحل و لا خلاف فیه بین الاصحاب و یدل علیه

صحيح حريز عن ابى عبد الله (عليه السلام) قال «كل شىء ينبت فى الحرم فهو حرام على الناس اجمعين» «۲» و عنه ايضاً عن ابى عبد الله (عليه السلام) قال «كل شىء ينبت فى الحرم فهو حرام على الناس اجمعين الا ما انبته انت و غرسته». «۳»

و الظاهر اتحادهما و ان الاول منقول بالاختصار لا يقال: اذا كانا واحداً فلا يثبت ما فى الثانى من الزيادة فانه يقال: مقتضى الاصل عدم وقوع النقيصة فى الاوّل و مقتضى الاصل عدم وقوع الزائدة فى الثانى و اذا وقع التعارض بينهما

---

(۱)- وسائل الشيعة: ب ۸ من ابواب بقية كفارات الاحرام ح ۱ لفظ الرواية هكذا من نتف ابطه ... او لبس ثوباً لا ينبغى له لبسه ... و هو محرم ففعل ذلك ناسياً او جاهلا فليس عليه شىء و من فعله متعمداً فعليه دم شاة.

(۲)- وسائل الشيعة: ب ۸۶ من ابواب تروك الاحرام، ح ۱.

(۳)- وسائل الشيعة: ب ۸۶ من ابواب تروك الاحرام، ح ۴.

الاصل تقدم الثانى على الاول لعدم تعارض العدم مع الوجود و غلبة وقوع النقيصة دون الزيادة و كيف كان يدلّ على ذلك غيره من الروايات.

و صحيح معاوية بن عمّار «عن شجرة اصلها فى الحرم و فرعها فى الحلّ؟ فقال: حرم فرعها لمكان اصلها قال: قلت: فان اصلها فى الحلّ و فرعها فى الحرم؟ قال: حرم اصلها لمكان فرعها» «۱».

و فى الجواهر قال بعد قوله لمكان فرعها (و كل شىء ينبت فى الحرم فلا- يجوز قلعه على وجه «۲» زعم انه تتمة الحديث و لكن الظاهر انه من كلام الشيخ و كيف كان لا اشكال فى المسألة فى الجملة للروايات المذكورة و لغيرها.

نعم يقع الكلام فى موارد:

احدها: ان الحكم بالتحريم بما اذا كان عالماً بالقطع او القلع مطلق و لو لم يكن مقصوداً بنفسه فاذا كان هو راكباً على دابته و رأى فى سبيله الحشيش يصير بقطعه الطريق مقطوعاً او مقلوعاً يجب عليه العدول منه الى طريق آخر او مختص بما اذا كان مقصوداً بنفسه الظاهر الاختصاص.

ثانيها: انه ليس من القلع المحرم و لا القطع و لا النزع ما يتحقق بتعليف الحيوان من النبات و الحشيش و رعيه فى الحرم و هذا ايضاً من مصاديق الفرع السابق بل لعله من اظهر مصاديق ما ليس مقصوداً بنفسه و يدل عليه فى خصوص البعير.

صحيح حريز عن ابى عبد الله (عليه السلام) قال «يخلى عن البعير فى الحرم تأكل ما

---

(۱) وسائل الشيعة: ب ۹۰ من ابواب تروك الاحرام، ح ۱.

(۲)- جواهر الكلام: ۱۸/ ۴۱۳.

- شاء» «۱» بل الظاهر ان ذكر البعير لم يكن فيه للخصوصية فلا فرق بين الخيل و البغل و البقرة و الحمير و بين البعير فى هذا الحكم.

ثالثها: فيما استثنى من حرمه القطع و القلع فمن جملته الاذخر بكسر الهمزة كما فى النهاية و هى حشيشة طيبة الريح تسقف بها البيوت فوق الخشب و همزتها زائدة و فى مجمع البحرين بكسر الهمزة و الخاء نبات معروف عريض الاوراق طيب الرائحة يسقف به البيوت يحرقه الحداد بدل الحطب و الفحم الواحدة اذخرة و الهمزة زائدة و يدل على جواز قطعها الروايات من طرق الفريقين و عن المنتهى و التذكرة «۲» الاجماع عليه.

و من جملته شجر الفواكه قال: فى الجواهر (بلا- خلاف اجده فيه «۳» بل نسبه غير واحد الى قطع الاصحاب و فى صحيح او حسن

سلیمان بن خالـد عن ابی عبـد الله (علیه السـلام) قال: «سألته عن الرجل یقطع من الاراک الـذی بمکة؟ قال: علیه ثمنه یتصدق به، و لا ینزع من شجر مکّة شیئاً الا النخل و شجر الفواکه» «۴».

و من جملته ما ینبت فی ملکه قال فی الجواهر (کما صرح به غیر واحد بل لا اجد فیه خلافاً لو کان فی داره او منزله «۵» و یدل علیه ما رواه حمـاد بن عثمان عن ابی عبـد الله (علیه السـلام) «فی الشـجرة یقلعها الرجل من منزله فی الحرم فقال: ان بنی المنزل و الشـجرة فیه فلیس له ان یقلعها و ان کانت نبتت فی منزله و هو له فلیقلعها» «۶».

---

(۱)- تهذیب الاحکام: ۵ ح ۲۴۲ ۱۳۲۹.

(۲)- التذکرة: ۷/ ۳۷۱.

(۳)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۴۱۹.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۱۸ من ابواب بقیة کفارات الاحرام، ح ۲.

(۵)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۴۱۷.

(۶)- وسائل الشیعة: ب ۸۷ من ابواب تروک الاحرام ح ۲.

و روایته الاخری و فیها «ان کانت الشـجرة لم تزل قبل ان یبنی الـدار او یتخـذ المضـرب فلیس له ان یقلعها، و ان کانت طریـة علیه فله قلعها» «۱»

و من جملته غیر ذلک فراجع الجواهر و غیره ان شئت و فی الاعشاب التی تجعل علوفة للابل:

روی محمد بن حمران قال «سألت ابا عبد الله (علیه السـلام) عن النبت الذی فی ارض الحرم أ ینزع؟ فقال: اما شـیء تاکله الابل فلیس به باس ان تنزعه» «۲».

و فی روایة عبد الله بن سـنان قال «قلت لابی عبد الله (علیه السلام) المحرم تنحر بعیره او یذبح شاة؟ قال: نعم، قلت: له ان یحتش لدابته و بعیره؟ قال: نعم و یقطع ما شاء من الشجر حتی یدخل الحرم فاذا دخل الحرم فلا» «۳».

و الظاهر وقوع التعارض بینهما و تساقطهما به فلا بـد من الرجوع الی عموم ما یدل علی المنع و لکن یمکن ان یقال بالجمع بینهما فان روایـة ابـن سـنان تـدل علی الحرمـة اذا لـم تکن هنـا قرینـة علی عـدمها، و أمـا اذا دل الـدلیل علی الجـواز فلیس لهـا الاـ الدلالـة علی المرجوحیـة المساوقـة للکراهة المصـطلحة فالنهی ظاهر فی الحرمة اذا لم یکن مقروناً بالاذن فی الفعل کالامر، و اذا کان مقروناً به فلا یدل الا علی المرجوحیة و الکراهة.

هـذا مضافاً الی ضـعف روایـة ابن سـنان بعبـد الله بن القـاسم الراوی عنه فراجع جامع الرواة للعلامـة الاردبیلی و طبقات رجال الکافی لسیدنا الاستاذ البروجردی قدس سرهما.

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۸۷ من ابواب تروک الاحرام، ح ۲.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۸۹ من ابواب تروک الاحرام ح ۲.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۸۵ من ابواب تروک الاحرام ح ۱.

[مسألة ۶۵] کفارة قلع شجر المحرم

مسألة: ۶۵ حکی عن المبسوط و الخلاف و الغنیة و الوسیلة ان کفارة قلع شجرة الحرم اذا کانت کبیرة بقرة و اذا کانت صغیرة ففیها شاة و فی ابعاضها قیمته

بل فی الجواهر حکی عن غیر واحد الشهرة علیه «۱»

و قال الشیخ فی الخلاف: مسألة (۲۸۱) فی الشجرة الکبیرة بقرة و فی الصغیرة شاة، و به قال الشافعی و قال أبو حنیفة: هو مضمون بالقیمة دلیلنا اجماع الفرقة و طریقة الاحتیاط. و روی عن ابن عباس انه قال فی الدوحة بقرة و فی الجزلة شاة، و الدوحة الشجرة الکبیرة و الجزلة الصغیرة، و عن ابن الزبیر أنه قال: فی الکبیرة بقرة و فی الصغیرة شاة و لا مخالف لهما «۲»

و فی التهذیب قال: و روی موسی بن القاسم قال: روی اصحابنا عن احدهما علیهما السلام انه قال: «اذا کان فی دار الرجل شجرة من شجر الحرم لم تنزع ان اراد نزعها نزعها و کفر بذبح بقرة یتصدق بلحمها علی المساکین» «۳».

و فی ما عندی من نسخة الوسائل «۴» «فان اراد نزعها کفر » ... و لذا قیل انه غیر معمول به لانه ظاهر فی انه ان اراد نزعها کفر اولا ببقره ثمّ ینزعها و یرد ذلک بما فی نسخة المصدر مضافاً الی ان دعوی ظهوره فی ذلک قابل للمنع.

و لعل المشهور اعتمدوا علی هذا الخبر بضمیمة ما روی عن ابن عباس لانهم

---

(۱)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۴۲۵.

(۲)- الخلاف: ۲/ ۴۰۸.

(۳)- التهذیب ج ۵ ح ۱۳۳۱/ ۲۴۴.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۱۸ من ابواب بقیة کفارات الاحرام ح ۳.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۴۰۳

یرونه روایة و استشکل فی کل ذلک اما فی الخبر بالارسال لقوله (روی اصحابنا) و لان موسی بن القاسم کان من اصحاب الجواد و الرضا علیهما السلام من الطبقة السابعة و ظاهر قوله عن احدهما انه هو الامام الباقر او الصادق علیهما السلام کما هو الشائع فی الاحادیث و لا یمکن له الروایة عن اصحاب الباقر (علیه السلام) مضافاً الی انه لو کان رواها عن اصحاب احدهما لقال الشیخ و موسی بن القاسم روی عن اصحابنا فالظاهر ان الاحتجاج بالروایة ساقط للارسال.

و یمکن ان یقال: اولا ان موسی بن القاسم کان من الطبقة السابعة و اصحاب الباقر و الصادق علیهما السلام کانا من الرابعة و الخامسة و لعل بعض من الخامسة بل الرابعة بقی حتی عاصر السادسة و موسی بن القاسم کان من کبار السابعة و قد عاصر السادسة هذا مضافاً الی احتمال کون المراد عن احدهما الرضا و الجواد علیهما السلام اضف الی ذلک ان موسی بن القاسم الموصوف بأنه ثقة جلیل واضح الحدیث حسن الطریقة له ثلاثون کتاباً مثل کتب الحسین بن سعید مستوفاة حسنة اذا قال مثله روی اصحابنا یطمئن النفس بانه مروی عن احدهما و لیس باقل من ان یقال روی عدة من اصحابنا فالانصاف ان ردّ مثل هذا الحدیث بهذا السند غیر مقبول جداً مردود عند اهل الفن، و أمّا الایراد بضعف دلالته فقد عرفت الجواب عنه و علی ذلک لا یبعد ان یکون اعتماد المشهور علی هذا الحکم بالتفصیل المذکور بهذا الصحیح و بما روی عن ابن عباس اعتماداً علی انه الروایة.

ثمّ ان هنا بعض الفروع یطلع علیها المراجع الی الجواهر و غیره. و الله هو العالم.

[مسألة ۶۶ من محرمات الإحرام تغسیل المیت المحرم بالکافور]

حرمة تغسیل المیت المحرم بالکافور

مسألة: ۶۶ فی الجواهر: یحرم (تغسیل المحرم لو مات) و تحنیطه (بالکافور) بلا خلاف اجده فیه للمعتبرة المستفیضة التی منها صحیح

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۴۰۴

محمد بن مسلم عن ابی جعفر (علیه السلام) «عن المحرم اذا مات کیف یصنع به؟ قال: یغطی وجهه، و یصنع به کما یصنع بالحلال غیر انه لا- یقربه طیباً» «۱» بل مقتضاه کغیره حرمة الطیب علیه مطلقاً کافوراً و غیره فی الغسل و الحنوط و الظاهر انه غسل تام بالنسبة الیه فلا یجب بمسّه بعده غسل علی الماس، و ان احتمل بل قیل به و الله العالم «۲».

و ما افاده تام و کان الاولی بمثله ان یقول: یحرم تغسیل المحرم لو مات بالکافور و تحنیطه به.

ثمّ انه قال فی العروة: «اذا کان المیت محرماً لا- یجعل الکافور فی ماء غسله فی الغسل الثانی الا ان یکن موته بعد طواف الحج او العمرة و کذلک لا یحنط بالکافور بل لا یقرب الیه طیب آخر».

و مثله قال فی الوسیلة (الا- ان یکون موته بعد الطواف فی العمرة او الحج) و وافقهما فی جواز الغسل بالکافور بعد الطواف مطلقاً جماعة من المحشین نعم قال سیدنا الاستاذ الخوانساری (السید المحقق التقی النقی السید محمد تقی): (بعد صلاة الطواف و السعی) لکن لم یفصل بین الحج و العمرة.

و قال السید الحکیم: (فی الحج بعد السعی) و فی العمرة قال: (لا یحلّ للمعتمر الطیب الا بالتقصیر و حینئذ یحل من احرامه فلا یکون مما نحن فیه) و نحوه قال السید الخوئی فقال: (بل بعد السعی فی الحج و أما العمرة فلا استثناء فیها اصلا).

هذا اقوال بعض المحشین و هذا هو الذی اخترناه فی المسألة ۳۴۴ من هدایة

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۸۳ من ابواب تروک الاحرام.

(۲)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۴۲۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۴۰۵

العباد: اذا کان المیت محرماً یغسله ثلاثة اغسال کالمحل لکن لا یخلط الماء بالکافور فی الغسل الثانی الا ان یکون موته بعد التقصیر فی العمرة و بعد السعی فی الحج و وجهه معلوم فانه اذا مات قبل التقصیر فی العمرة سواء کانت عمرة التمتع او الافراد لم یخرج من الاحرام فیموت محرماً و أمّا بعد السعی حیث انه و ان لم یخرج من الاحرام بکماله الا انه یحل علیه بعد السعی الطیب و القدر المتیقن من المحرم الذی لا یقربه الطیب بعد موته هو الذی مات و الطیب حرام علیه.

و لکن قال فی المستمسک حاشیة علی ما فی العمرة (الا ان یکون بعد طواف الحج و العمرة کما عن نهایة الاحکام و مجمع البرهان و قربه فی الجواهر و الحدائق لحل الطیب للحی حینئذ و ظاهر النصوص تحریم ما کان یحرم علی الحی لا- غیر فاطلاق ما دل علی وجوب الغسل بالکافور محکم) «۱».

و فیه: ان الطیب فی الحج یحل علیه بعد طواف الزیارة و صلاته و السعی و فی العمرة بعد التقصیر فهو ان مات قبل ذلک فیهما مات محرماً.

هذا و لا یخفی علیک ان الظاهران ما قواه صاحب الجواهر و الحدائق ایضاً استثناء جواز الغسل بالکافور و کذا التحنیط فی الحج بما اذا مات بعد الطواف و السعی و فی العمرة بما اذا مات بعد التقصیر قال فی الجواهر (و احتمال دوران الحکم علی الاول (ای موته بعد الحلق او التقصیر و قبل طواف الزیارة) لخروجه عن صورة المحرمین بلبسه و اکله ما لا یلبسه و یأکله المحرم و للاقتصار علی ما خرج عن عموم الغسل بالکافور و التحنیط به علی المتیقن بعید) «۲».

---

(۱)- مستمسک العروة: ۴/ ۱۳۴.

(۲)- جواهر الکلام: ۴/ ۱۸۳.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۴۰۶

و مثله ما افاده فی الحدائق «۱»، و قد ظهر من جمیع ذلک عدم تمامیة ما یدل علیه ظاهر کلام العروة و الوسیلة و لعلهما و من وافقهما من المحشین لم یکونوا فی مقام افادة تمام مرادهم و الله العالم باحکامه.

[مسألة ۶۷] حکم من فقد الهدی و وجد ثمنه

مسألة: ۶۷ الأظهر و الاقوی ان من فقد الهدی و وجد ثمنه یخلفه عند من یشتریه طول ذی الحجة و یذبحه عنه و ان لم یتمکن منه اخّر ذلک الی قابل ذی الحجة و ان لم یتمکن من ذلک ینتقل وظیفته الی الصوم و کذا من فقدهما ینتقل وظیفته الیه.

و اذا صار ذبح الهدی لواجده و واجد ثمنه فی منی مطلقاً متعذراً فهل یجب علیه ذبحه فی ای مکان هو اقرب الی منی او فی مکة او فی ای مکان اتفق ذلک اذا وقع فی ذی الحجة او یسقط عنه وجوب الهدی و ینتقل وظیفته الی الصوم؟

وجه عدم السقوط الجزم باصل وجوب الهدی و ان اعتبار وقوعه فی منی مشروط بالتمکن منه و العجز عنه لا یوجب سقوطه مطلقاً.

و قیل باستفادة ذلک من اطلاق مثل قوله تعالی: (فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَی الْحَجِّ فَمَا اسْتَیْسَرَ مِنَ الْهَدْیِ) «۲» فانه بالاطلاق یدل علی وجوب الهدی مطلقاً فلا یسقط بالعجز عن الاتیان ببعض افراده کذبحه بمنی و کذا قوله تعالی (وَ الْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَکُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَکُمْ فِیهَا خَیْرٌ فَاذْکُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَیْهَا) «... ۳».

(۱) الحدائق الناضرة: ۳/ ۴۳۲.

(۲)- البقرة، آیة ۱۹۶.

(۳)- الحج، آیة ۳۶.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۴۰۷

فانه أیضاً یدل علی ان البدن بخصوصیة نفسه دون تقیده بقید و دون ان یکون مصحوباً بشرط من شعائر الله قال و فی الخصال: «الهدی للمتمتع فریضة» «۱».

و فی صحیح زرارة: «و علیه الهدی فقلت: و ما الهدی؟ فقال: افضله بدنة، و اوسطه بقرة و اخفضه شاة» «۲». و فی خبر حریز «ان رسول الله (ص) لمّا احرم اتاه جبرئیل (ع) فقال: مر أصحابک بالعجّ و الثجّ، و العجّ رفع الصوت و الثج نحر البدن» «۳» هذه الروایات بالاطلاق یدل علی کفایة ذبح الهدی بل وجوبه فی غیر منی اذا تعذر الذبح فی منی.

و لا یقال ان تلک الاطلاقات مقیدة بما دل علی اشتراط کون الذبح بمنی فانه یقال: ما یدل علی ذلک مما یعتمد علیه من الروایات لیس الا- صحیح منصور بن حازم عن ابی عبد الله (علیه السلام) «فی رجل یضل هدیه فیجده رجل آخر فینحره فقال: ان کان نحره بمنی فقد أجزأت عن صاحبه الذی ضل عنه و ان کان نحره فی غیر منی لم یجزء عن صاحبه» «۴» و لیس له اطلاق یشمل صورة تعذر ذبحه فی منی و سائر الروایات و ان کان فیها ما یدل علی اشتراط کونه بمنی مطلقاً.

و فی کل ذلک ان دعوی اطلاق الآیة الاولی مردودة بدلالتها علی اشتراطه بوقوعه فی محله فان فیها قال تعالی: (وَ لَا تَحْلِقُوا رُؤُسَکُمْ حَتّی یَبْلُغَ الْهَدْیُ مَحِلَّهُ) «۵» و أما

الآیة الثانی فظاهرها بیان عظمة امر البدن و انها من شعائر الله و الالف و اللام

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۲ من ابواب اقسام الحج، ح ۲۹.

(۲)- وسائل الشیعة: ۱۰ من ابواب الذبح، ح ۵ و ب ۵ ابواب اقسام الحج، ح ۲.

(۳)- وسائل الشیعة: ۳۷ من ابواب الاحرام، ح ۱.

(۴)- وسائل الشیعة: ۲۸ من ابواب الذبح، ح ۲.

(۵)- البقرة، آیة ۱۹۶.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۴۰۸

فیها للعهد.

نعم یمکن تصدیق دعوی الاطلاق بالنسبة الی روایة خصال و صحیح زرارة فیبقی الکلام فیما یدل علی تقییده و هو صحیح منصور بن الحازم هل هو یدل بالاطلاق بالاشتراط او فی الجملة و فی خصوص مورده الا انه یدل بالاولویة علی عدم اجزائه فی غیر منی عمداً و فی غیر صورة العذر.

و لکن فیه انه مبنی علی اجزاء التبرع و الا کان مطرحاً ذکر ذلک فی الجواهر. «۱»

و الظاهر جواز الاعتماد علی سائر الروایات و ان کانت اسنادها ضعیفه لجبرها بعمل الاصحاب بها فمنها روایة ابراهیم الکرخی و فیها «فلا ینحره الا بمنی» «۲».

و لکن هذا لا تدل بالاشتراط المطلق و منها روایة عبد الاعلی و فیها «و لا ذبح الا بمنی» «۳».

و هذه ایضاً لا تدل علی اشتراط المطلق لو لم نقل بدلالتها علی نفی الکمال لقوله قبل ذلک لا هدی الا من الابل و لا ذبح الا بمنی فالنتیجة ثبوت اشتراط وقوعه بمنی فی حال الاختیار دون حال التعذر فیذبه حیث شاء. الا انه لا یترک الاحتیاط باختیار اقرب الاماکن الی منی و الاولی ضم الصیام الیه. و الله هو العالم باحکامه.

---

(۱)- جواهر الکلام: ۱۹/ ۱۲۱.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۴ من ابواب الذبح، ح ۱.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۴ من ابواب الذبح، ح ۶.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۴۰۹

[مسألة ۶۸] محل ذبح کفارة الصید

مسألة: ۶۸ الکفارة ان وجبت علیه بصید اصابه و هو محرم فیدل علی حکمه ما فی الروایة المعروفة بین الطائفة المفصلة عن مولانا الجواد (ع) قال: «و اذا اصاب المحرم ما یجب علیه الهدی فیه و کان احرامه بالحج نحره بمنی و ان کان احرامه بالعمرة نحره بمکة» «۱».

و صحیح عبد الله بن سنان قال: قال ابو عبد الله (علیه السلام): «من وجب علیه فداء صید أصابه و هو محرم فان کان حاجّاً نحر هدیه الذی یجب علیه بمنی، و ان کان معتمراً نحره بمکة قبالة الکعبة» «۲» و اطلاقه یشمل العمرتین و مثله صحیح زرارة عن ابی جعفر (علیه السلام) قال: «فی المحرم اذا اصاب صیداً فوجب علیه الفداء (الهدی) فعلیه ان ینحره ان کان فی الحج بمنی حیث ینحر الناس فان کان فی عمرة نحره بمکة، و ان شاء ترکه الی ان یقدم مکة و یشتریه فانه یجزی عنه» «۳» و ذیله یدل علی عدم وجوب شرائه فی موضع الاصابة.

و فی مرسل احمد بن محمد عن بعض رجاله عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: «من وجب علیه هدی فی احرامه فله ان ینحره حیث شاء الّا فداء الصید فان الله عز و جل یقول (هدیاً بالغ الکعبة)» «۴» و قوله تعالی هدیاً بالغ الکعبة یدل علی عدم جواز نحره فی مکان اصابته الهدی لا انه یجب ان ینحر عند الکعبة مطلقاً حتی کان ما دل من الروایات علی انه ان اصاب الصید فی الحج ینحره بمنی مقیداً

لإطلاقه

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۳ من ابواب کفارات الصید ح ۱.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۴۹ من ابواب کفارات الصید.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۵۱ من ابواب کفارات الصید ح ۲.

(۴)- وسائل الشیعة ب ۴۹ من ابواب کفارات الصید ح ۳.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۴۱۰

و ظاهر

هـذه الروایات حصـر موضع الذبـح فیهما فلا یجوز فی غیرهما سواء کان ذلک قبل وصوله الیهما بان یـذبحه مثلا فی مکان الصـید او بعده بان یذبحه فی غیر مکة و غیر منی.

و حکی عن الاردبیلی جواز التقـدیم و الاتیان به قبل وصوله الی مکـة او «۱» منی و لکن ما اسـتدل له به ضعیف مضافاً الی انه خلاف الاجماع فانهم لم یختلفوا فیما ذکر فی کفارة الصید. و الله هو العالم.

[أقوال العلماء فی کفارة الصید]

مسألـة: ظاهر المحقق فی الشـرائع عـدم الفرق بین کفارة الصـید و غیره فی انّه یذبـح الفـداء أو ینحره إن کان معتمراً بمکة، و بمنی ان کان حاجّاً و قال فی الجواهر: (کما فی النافع و القواعد و غیرهما و محکی الخلاف و المراسم، و الأصباح و الاشارة و الفقیه، و المقنع و الغنیة بل فی المدارک هذا مذهب الاصحاب لا اعلم فیه خلافاً، و هو کذلک فی الأخیر.

و امّا الأوّل فقـد سـمعت من صـرح فیه بما ذکره و لکن عن النهایة و المبسوط و الوسـیلة و الجامع التصـریح بأن للمعتمر أن یذبح غیر کفارة الصـید بمنی و کذا عن روض الجنان و عن المهذب التصـریح بجوازه فی العمرة المبتولة و عن السـرائر و الوسـیلة و فقه القرآن للراوندی و ظاهر الخلاف: ان العمرة المبتولة کالحج فی ذبح جزاء الصید بمنی، و عن الکافی: ان العمرة المتمتع بها کالمبتولة فی ذبح جزاء الصـید بمکة، و نحوه عن الغنیة، و إن کان الأقوی الأوّل لقول الجواد (علیه السـلام) للمأمون فیما رواه المفید فی محکی الإرشاد عن الریان بن شبیب عنه (علیه السلام) (و ذکر ما تقدم ذکره

(۱)- الحکایة عن جواهر الکلام: ۲۰/ ۳۴۵.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۴۱۱

فی المسألة السابقة).

و فی المروی عن تفسیر علی بن إبراهیم «۱» عن محمد بن الحسن «۲» عن محمد بن عون النصیبی «۳» و فیما ارسله الحسن بن علی بن شعبة «۴» فی محکی تحف العقول «و المحرم بالحج ینحر الفداء بمنی حیث ینحر الناس و المحرم بالعمرة ینحر الفداء بمکة») «۵».

أقول: ظاهر کلامه تحقق الإجماع فی وجوب ذبح الفداء أو نحره بمنی إن کان ارتکب موجبه فی إحرام الحج و إن کان غیر الصید، و قول الأـوّل أی وجوبه بمکـة إذا کـان محرماً بـالعمرة بروایـة ریان بن شبیب «۶» المشـهورة بین الفرقـة المحقـة الناجیة فان قوله (علیه السـلام): و ان کان احرامه بالعمرة نحره بمکـة یدلّ بالإطلاق علی وجوب نحره بمکة سواء کان ما یوجبه الصـید او غیر الصـید و لکنّه قـدس سـره کانه لم یلحظ صـدر الحـدیث الـدّال علی أن موضوع ما فیه من الأحکام الصـید و الإجماع یمکن الخدشـة فی حجیته بما یخـدشون به فی حجیـة مثله من الاجماعـات. اذاً فنقول: مقتضـی الأصل عـدم اشتراط ذبـح فـداء غیر الصـید بمکان دون مکان إلا ان

يكون فى الروايات غير روايـة ريان ما يدل على القول المشـهور الذى قال فى المدارك على ما حكى عنه: (هذا مذهب الاصـحاب لا أعلم فيه خلافاً) «۷» و الروايات مختصة بفداء الصيد و أمّا

---

(۱)- ابن هاشم القمى ابو الحسن ثقة فى الحديث ... من صغار الثامنة.

(۲)- او الحسين لعله من السابعة.

(۳)- روى عن ابى جعفر عليه السلام لعله من السادسة.

(۴)- من اعلام القرن الرابع.

(۵)- جواهر الكلام: ۲۰/ ۳۴۴.

(۶)- خال المعتصم ثقة سكن قم و روى عنه أهلها من السادسة.

(۷)- مدارك الاحكام: ۸/ ۴۰۵.

غيره فلم اقف على نصّ يقتضى تعيين ذبحه فى هذين الموضعين فلو قيل بجواز ذبحه حيث كان لم يكن بعيداً.

و كيف كان فمن الروايات موثقة اسحاق بن عمار عن ابى عبد الله (عليه السـلام) قال: قلت له: «الرجل يخرج من حجته شيئاً يلزمه منه دم يجزئه ان يـذبحه اذا رجع الى اهله؟ فقال: نعم و قال فيما أعلم- يتصـدق به قال اسـحاق: و قلت لابى إبراهيم (عليه السـلام): الرجل يخرج من حجته مـا يجب عليه الـدم، و لاـ يهريقه حـتى يرجع إلى أهله؟ فقـال: يهريقه فى أهله، و يأكـل منه» «۱» و عن مرآة العقـول: يخرج فى أكثر النسـخ بالخاء المعجمة ثمّ الجيم الاظهر انه بالجيم اولا و الحاء المهملة أخيراً بمعنى يكسب و روى صدره فى التهذيب إلا أنّه قال: «الرجل يخرج من حجه و عليه شىء و يلزمه فيه دم» «۲».

و قال العلامة المجلسـى فيه فى ملاذ الاخبار بعد ذكر القول المشـهور (يمكن حمل هذا الخبر على ما اذا لم يمكنه البعث، و حمل هذا الحـديث على ما اذا هو رجع و فات منه الذبـح او النحر فى منى أو مكـة ليس ببعيـد و كان عبارة صـدر الحديث فى نسـخة الكافى لا تخلو من الاضطراب فلا يدلّ على جواز تركه مطلقاً بمكة أو بمنى).

و إن قال بعض الاعلام و فرع عليه وقوع التعارض بينه و بين صحيحتى ابن بزيع عن مولانا الرضا (عليه السلام) أحدهما قال: «سألت ابا الحسن (عليه السـلام) عن الظل للمحرم من أذى مطر أو شمس؟ فقال: أرى أن يفديه بشاة و يذبحها بمنى» «۳» و فى الآخر قال: «سأله رجل عن الظلال للمحرم من أذى مطر أو شمس، و أنا أسمع فامره أن يفدى

---

(۱)- الكافى، ج ۴، ص ۴۸۸، ح ۴.

(۲)- تهذيب الاحكام: كتاب الحج، ح ۱۷۱۲/ ۳۵۸.

(۳)- وسائل الشيعة: ب ۶ من ابواب بقية كفارات الاحرام، ح ۳.

شاة و يذبحها بمنى» «۱».

بيان التعارض بينهما و بينه ان الموثق يـدلّ على جواز ذبح الفداء اذا رجع إلى أهله فى إحرام حجه فى أى مكان شاء سواء كان سـبب الفداء التظليل أو غيره و الصحيحتين مقتضاهما لزوم الذبح بمنى للتظليل سواء، كان فى إحرام الحج أو العمرة فيقع التعارض بينهما فى مورد الاجتماع و هو التظليل فى إحرام الحـج فالموثق يـدلّ على جوازه فى أى مكان و الصـحيحين يدلان على لزوم الذبح له بمنى إذاً

فلا دلیل یدل علی وجوب الذبح بمنی إن وقع فی احرام الحج «۲».

و لکن بعد ما استظهرناه من الموثقة لا- یقع التعارض المذکور بینهما و بین الصحیحة بل هی کالحاکم علیهما و علی ذلک یدلّ الصحیحان علی وجوب کون الفداء بمنی و إطلاقهما و إن یشمل العمرة الا- انّه یقید بما ورد فی العمرتین لو لم نقل بأن السؤال و الجواب فیهما بملاحظة الحکم بکونه بمنی کان عن إحرام الحج، و بعد اثبات کون فداء التظلیل الواقع فی إحرام الحج بمنی نتعدی منه إلی سائر موجبات الدم لفهم العرف عدم الخصوصیة فیه و هذا هو الوجه لقول المشهور فخذه و تدبر فیه فانّه جدیر بذلک و الله هو الهادی الی الحق و الصواب.

و من الروایات فی العمرة المفردة صحیح منصور بن حازم قال: «سألت أبا عبد الله (علیه السلام) عن کفارات العمرة المفردة أین تکون؟ فقال: بمکة الا أن یشاء صاحبها أن یؤخّرها إلی منی، و یجعلها بمکة أحبّ الیّ و أفضل» «۳».

و بغض النظر عما فیه من اضطراب المتن لعدم ارتباط للعمرة المفردة بمنی

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۶ من ابواب بقیة کفارات الاحرام، ح ۶.

(۲)- معتمد العروة: ۴/ ۲۸۰.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۴۹ من أبواب کفارات الصید ح ۴.

إطلاقه یشمل الصید و غیر الصید و یقید بروایات الصید و یؤید بما رواه الکلینی عن عدة من أصحابنا «۱» عن سهل بن زیاد «۲» عن احمد بن محمد «۳» عن بعض رجاله عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: «من وجب علیه هدی فی احرامه فله ان ینحره حیث شاء الا فداء الصید فان الله عزّ و جلّ یقول: (هدیاً بالغ الکعبة) «۴» و رواه فی التهذیب عنه عن العدة «... ۵».

و منها: صحیح معاویة بن عمّار عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: «سألته عن کفارة المعتمر أین تکون؟ قال: بمکة الا ان یؤخرها الی الحج فتکون بمنی و تعجیلها أفضل و أحبّ الی» «۶».

و مورده عمرة التمتع لقوله (علیه السلام) «الا أن یؤخّرها الی الحج فتکون بمنی» فان ما له الحج عمرة التمتع و هذا ایضاً کسابقه مطلق بالنسبة الی الصید الا ان اطلاقه قید بروایات الصید، و یؤیده أیضاً المرسل المذکور و لکنهما یدلان علی التخییر بین مکة و منی و کانه لا قائل به الا ان بعض الاعاظم الذی ذکرنا ما افاده من وقوع التعارض بین صحیحی ابن بزیع و موثق اسحاق بن عمّار صار فی مقام دفع هذا الاشکال بحمل موثقة اسحاق علی الاعم من الحج و العمرة فقال: (ان موثق

اسحاق، و ان ذکر فیه الحج، و لکن الظاهر ان السائل لا نظر له الی خصوص الحج فی

---

(۱)- و هم محمد بن الحسن الطائی الرازی و محمد بن جعفر الاسدی أو محمد بن ابی عبد الله و محمد بن عقیل الکلینی و علی بن محمد بن ابراهیم خال الکلینی.

(۲)- من السابعة.

(۳)- هو اما ابن عیسی او ابن خالد.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۴۹ من أبواب کفارات الصید، ح ۳.

(۵)- التهذیب ۵/ ۳۷۴/ ۱۳۰۳- الاستبصار ۲/ ۲۱۲/ ۷۲۶.

(۶)- وسائل الشیعة، أبواب الذبح، ب ۴، ح ۴.

مقابل العمرة بل نظره الی ما یرتکبه المحرم من المحرمات فی مناسکه سواء کان فی العمرة او الحج، فان الظاهر من قوله (یخرج من حجته) الخروج من اعماله و مناسکه، و قد ارتکب محرماً فکلام السائل فی الحقیقة مطلق من حیث الحج و العمرة کما انه مطلق من حیث سبب الدم فعلی ذلک لا بدّ من تقدیم الموثق علی الصحیحین.

و بعبارة اخری: السائل یسأل عن الاجزاء و الاکتفاء بالذبح فی أیّ مکان شاء بمعنی ان التخییر بین مکة و منی المستفاد من الصحیحین هل یکتفی و یجتزی فیه بالذبح فی أی مکان شاء فیکون الموثق ناظراً الی الصحیحین و حاکماً علیهما و کذلک الحال بالنسبة الی العمرة المفردة لان المتفاهم ثبوت الحکم لطبیعی العمرة و لا خصوصیة لعمرة التمتع) «۱» الی آخر کلامه.

و فیه: ان هذا محتمل لو لم نقل بمقالة العلامة المجلسی من ان الخبر محمول علی صورة رجوعه من الحج و عدم امکان بعث الفداء و قد قلنا ان الظاهر منه ذلک.

مضافاً الی ان هذا الاحتمال بعید فمن این نعلم ان سؤال السائل فی الموثق کان ناظراً الی الحکم المذکور فی الصحیحین فالتعارض بینهما و بین الموثق باق علی حاله فکلتا الطائفتین ساقطتان بالتعارض.

و الحاصل ان الامر ینتهی اما الی الاخذ بالصحیحین و التخییر المذکور فیهما او طرحهما لعدم العامل بهما و التمسک بالاصل و مقتضاه جواز ذبح فداء غیر الصید للعمرة المفردة و عمرة التمتع فی ای مکان شاء.

هذا و قد استدلّ لردّ مذهب المشهور بمفهوم الروایات الواردة فی کفارة الصید

فانّها تدلّ علی وجوب نحر ما یجب علیه به او ذبحه ان کان حاجّاً بمنی و ان کان

---

(۱)- المعتمد: ۴/ ۲۸۲.

معتمراً بمکة، و مفهوم هذا إنّه إن لم یکن ما وجب علیه فداء الصید أو کان غیره لیس علیه ذلک فالقدر المسلم منه أن مجرّد الفداء لیس محکوماً بهذا الحکم فان دلّ الّا دلیل علی قیام خصوصیة اخری مقام خصوصیة کونه للصید نقول به و الّا فهو بالخیار بنحره فی أی مکان شاء- و بعد ذلک کله ینبغی مراعاة الاحتیاط بالعمل علی طبق فتوی المشهور و الله العالم.

خاتمة تشتمل علی امور.

الأمر الأول: «تکرر الکفارة بتکرر الاسباب المختلفة»

اذا اجتمعت لکفارة أسباب مختلفة کالصید و اللبس و تقلیم الاظفار و الطیب قال فی الجواهر: (لزم عن کل واحد کفارة به بلا خلاف و لا اشکال بل الاجماع بقسمیه علیه لقاعدة تعدد المسبب بتعدد السبب سواء فعل ذلک فی وقت واحد أو وقتین کفر عن الاول أو لم یکفر لوجود المقتضی و انتفاء المسقط) «۱».

الأمر الثانی: «تکرر الکفارة بتکرر السبب الواحد»

إذا کرر السبب الواحد فإن کان هو الصید فقد مرّ بیان حکمه، و إن کان مثل الوطء فهل یلزم علیه بکل مرة کفارة علی ما قیل انه المشهور بین الاصحاب قدیماً و حدیثاً بل عن المرتضی و ابن زهرة دعوی الاجماع علیه او لا یجب علیه الا کفارة واحدة أو یفصل بین الجماع المفسد للحج فیقال فیه بعدم التکرر

و بین غیر المفسد فیقال فیه بالتکرر؟

أو یفصل بین ما إذا کفر عن الاول فتجب الکفارة بالثانی و بین عدمه؟ وجوه: وجه الاول: تعدد المسبب بتعدد السبب و یمکن الخدشة فیه بان من قوله إن

(۱)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۴۳۱.

جامعت فکفر یستفاد وجوب طبیعة الکفارة علیه بالجماع و الطبیعة لا تکرر حتی تجب علیه بتکرار الجماع طبیعة اخری اذا لم تتخلل الکفارة بین الاول و الثانی.

و یمکن الجواب عنه بأن قوله ان جامعت فکفر ینحل الی اوامر متعددة بعدد ما صدر عنه من الجماع فکانه قال ان جامعت فکفر له، و خصوصیة تکون الکفارة له مأخوذة فیها و هذه فی کل منها غیر ما هو فی غیرها و بذلک یکون الطبیعة المأمور بها فرداً من الطبیعة متمیزاً عن سائر الافراد.

و أیضاً نوقش فی هذا القول بأن غایة ما یدلّ علیه النص ترتب الأحکام الثلاثة علی الجماع، الکفارة و اتمام الحج و الحج من قابل و من المعلوم ان مجموع هذه الاحکام لا یترتب الّا علی الجماع الاول و رد بان عدم امکان ترتب الثانی و الثالث لا یمنع من ترتب الاول و وجه القول الثانی یعرف مما ذکر للخدشة فی الوجه الاول و الاصل و وجه القول الثالث ان القدر المتیقن ترتب الکفارة علی الجماع الذی لم یفسد بالجماع فما لا یفسده الجماع یتکرر الکفارة به و اما ما افسد بالجماع فلا یتکرر به الکفارة هذا.

و قد ذکر فی الجواهر بعض التحصیلات فی المسألة فی صدق تکرار السبب و عدمه فراجعه «۱» ان شئت. و الله هو العالم.

الأمر الثالث: الظاهر انه لا خلاف فی انه لو تکرر منه حلق الرأس فی وقت واحد

بان حلق بعض رأسه ثمّ حلق بعضاً آخر لا تتکرر الکفارة لعده فی العرف حلقاً واحداً بل کما فی الجواهر المنساق مما ورد فیه کتابا و سنة اتحادها بحلق الرأس أجمع علی ما هو المتعارف فیه و لا ریب فی تعدد مصداق الحلق لکل جزء منه نعم ان کان

(۱)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۴۳۱.

الحلق فی وقتین بان حلق بعض رأسه غدوة، و الآخر عشیة قال فی الجواهر تکررت الکفارة لصدق تعدد الحلق الذی هو السبب فیتعدد المسبب بتعدده بلا خلاف اجده فیه «۱».

و استدل فی الحدائق لنفی تکرار الکفارة فی هذه الصورة و صورة الاولی بان الامتثال یحصل بالواحدة و اصالة البراءة عن الزائد و فی الثانیة بان غایة ما یستفاد من الادلة ترتب الکفارة علی حلق الرأس کله للاذی، و ما عداه یستفاد حکمه بالفحوی او الاجماع علی تعلق الکفارة به فی بعض الموارد و ذلک لا یقتضی ثبوت الحکم المذکور کلیا و بالجملة فالمسألة محل اشکال لعدم وضوح الدلیل القاطع لمادة القال و القیل. «۲»

و فیه ان الکلام واقع فی تکرر ما یوجب الکفارة فی وقتین فمثلا ان قلنا بان حلق بعض الرأس فی وقت یوجب الکفارة فهذا یتکرر بحلق بعضه الآخر فی وقت آخر نعم لو لم نقل بذلک و قلنا ان الکفارة تترتب علی حلق الرأس کله لیس حلق بعضه فی وقت و بعضه الآخر فی وقت آخر من تکرار الموجب بل یمکن لأحد دعوی عدم صدق حلق جمیع الرأس به اذا وقع فی وقتین و بالجملة محل البحث فیما نستدل به بالفحوی عین ما یقع البحث فیه فیما یستدل من الدلیل فاذا دل الدلیل علی ترتب الکفارة علی حلق الرأس للاذی و قلنا انه یصدق بحلق بعض الرأس و یتکرر بحلق

بعضه فی وقت آخر یجری البحث فیما یستفاد حکمه بالفحوی کما اذا لم یکن للاذی.

الامر الرابع: قال فی الحدائق: اختلف الاصحاب رضوان الله علیهم فی تکرر الطیب او اللبس فی مجلس واحد او مجالس متعددهٔ

فذهب الفاضلان الی ان مناط

---

(۱)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۴۳۴.

(۲)- الحدائق: ۱۵/ ۵۵۰.

التعـدد اختلاف المجلس فان تکرر فی مجلس واحـد فالکفارهٔ واحـدهٔ و ان تعـدد المجلس تعـددت الکفارهٔ، و المنقول عن الشـیخ و جمع من الاصـحاب رضوان الله علیهم انهم اعتبروا فی التکرار اختلاـف الوقت بمعنی تراخی الزمـان عادهٔ و ذهب بعضـهم الی التکرار مع اختلاف صنف الملبوس کالقمیص و السراویل و ان اتحد الوقت.

و به جزم فی المنتهی و قال: «لو لبس قمیصاً و عمامـهٔ و خفین و سـراویل وجب علیه لکل واحـد فدیـهٔ لان الاصل عدم التداخل خلافاً لأحمـد، و ربما ظهر من کلامه فی موضع آخر من المنتهی تکرر الکفارهٔ بتکرر اللبس مطلقاً فانه قال: لو لبس ثیاباً کثیرهٔ دفعـهٔ واحـدهٔ وجب علیه فـداء واحـد و لو کان فی مرات متعـددهٔ وجب علیه لکل ثوب دم لان لبس کل ثوب یغایر لبس الثوب الآخر فیقتضـی کل واحد منها مقتضاه، و الاظهر التکرر مع اختلاف صنف الملبوس کما ورد فی صحیحهٔ محمد بن مسلم و قد تقدمت (الی ان قال) و أمّا الفرق بین اتحـاد المجلس او الوقت و اختلافهمـا کمـا تقـدم عن الفاضـلین و الشـیخ فلم اقف له علی مسـتند (الی ان قـال) و بـالجملهٔ فالظاهر التعدد فی صور تعدد الاصناف و فی صورهٔ اتحاد الصنف مع تخلل التکفیر و فی ما عدا ذلک اشکال» «۱».

اقول: اما صحیح محمد بن مسلم فهو ما رواه الشیخ باسناده عن محمد بن مسلم قال:

«سألت ابا جعفر (علیه السلام) عن المحرم اذا احتاج الی ضروب من الثیاب یلبسها؟ قال (علیه السلام): لکل صنف منها فداء» «۲».

و الظاهر منه الفداء لکل صنف فلو تعدد الثوب من صنف واحد لا یتعدد

---

(۱)- الحدائق الناضرهٔ: ۱۵/ ۱۵۵.

(۲)- وسائل الشیعهٔ: ب ۹ من ابواب کفارات الاحرام، ح ۱.

الفداء اذا کان فی مجلس واحد و ان الحاجهٔ اذا زالت ثمّ تجددت تجب کفارهٔ اخری. و الله هو العالم.

الأمر الخامس: المحرم إذا أکل أو لبس ما لا یحل له أکله أو لبسه عالماً عامداً

فان کان له مقدر شرعی فهو علیه و ان لم یکن له مقدر فعلیه دم شاهٔ کما صرح به جملهٔ من الاصحاب بل قال فی الجواهر (لا اجد فیه خلافاً) «۱».

و المسـتند لهم فی ذلک صحیح زرارهٔ قال: «سمعت ابا جعفر (علیه السلام) یقول: من نتف ابطه.. او لبس ثوباً لا ینبغی له لبسه او اکل طعاماً لا ینبغی له اکله و هو محرم ففعل ذلک ناسیا او جاهلا فلیس علیه شیء و من فعله متعمداً فعلیه شاهٔ» «۲».

نعم یمکن ان یقال: انه لا یشـمل لبس الخفین و الشمشک و نحوهما مما لا یعد ثوباً و قال فی الجواهر: لا ریب انه احوط بل لعل ذکر الثوب مثال لکل ما یحرم علیه لبسه «۳».

أقول: فیمکن ان یقال: ان ذکر الاکل و اللبس مثال لکل ما هو محرم علی المحرم فالاقوی الاقتصار فی الحکم بوجوب شاة علی خصوص لبس الثوب و الاکل و الله هو العالم.

«الأمر السادس: سقوط کفارة غیر الصید عن الجاهل و الناسی و المجنون»

تسقط کفارة غیر الصید عن الجاهل و الناسی و المجنون و یدل علیه من

---

(۱)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۴۳۸.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۸ من ابواب بقیة کفارات الاحرام ح ۱.

(۳)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۴۳۸.

الروایات قوله (علیه السلام) فی صحیح معاویة بن عمار «و لیس علیک فداء ما اتیته بجهالة الّا الصید فان علیک فیه الفداء بجهل کان او بعمد» «۱» و فی صحیحه الآخر: اعلم انه لیس علیک فداء شیء اتیته و انت جاهل به و انت محرم فی حجک و لا فی عمرتک الّا الصید فان علیک فیه الفداء بجهالة کان او بعمد «۲» و اطلاق الاول یشمل الجهلین (بالموضوع و بالحکم) و صحیح البزنطی «۳» الا انه کالصحیح الثانی فی مورد الجهل بالموضوع، و یدل علیه فی خصوص الجماع روایات کثیرة «۴» و فی الطعام و الطیب فی صحیح زرارة قال (علیه السلام): «و ان کان ناسیاً فلا شیء علیه «۵» و فی نتف الابط و قلم الظفر و حلق الرأس و لبس ثوب لا- ینبغی لبسه و اکل طعام لا ینبغی اکله» قال الامام (علیه السلام) (ففعل ذلک ناسیاً او جاهلا فلیس علیه شیء» «۶» و فی مورد المجنون یدل علیه حدیث رفع القلم.

هذا و ما فی بعض الروایات من التصدق بشیء او بکف من الطعام او الاشتراء بدرهم تمراً او ان علیه دم شاه مثل صحیح حریز عن ابی عبد الله (علیه السلام) «فی المحرم ینسی فیقلم ظفراً من اظافیره؟ قال: یتصدق بکف من الطعام قلت: فاثنین؟ قال: کفین قلت: فثلاثة؟ قال: ثلاث اکف کل ظفر کف حتی یصیر خمسه فاذا قلم خمسة فعلیه دم واحد خمسة کان او عشرة او ما کان» «۷» فمحمول علی الندب بقرینة

---

(۱)- وسائل الشیعة ب ۳۱- ابواب کفارات الصید ح ۱.

(۲)- الوسائل ب ۳۱- ابواب کفارات الصید ح.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۳۱ من ابواب کفارات الصید ح ۲ و ۷.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۳ من ابواب کفارات الاستمتاع.

(۵)- وسائل الشیعة: ب ۴ من ابواب بقیة کفارات الاحرام.

(۶)- وسائل الشیعة: ب ۸ ابواب بقیة کفارات الاحرام ح ۱.

(۷)- وسائل الشیعة: ب ۱۲ من ابواب بقیة کفارات الاحرام ح ۱.

سائر الروایات.

هذا کله فی سقوط کفارة غیر الصید عن الجاهل و الناسی و المجنون، و أما وجوبها علی الجاهل و الناسی فی الصید فیدل علیه النصوص و قد سمعت طائفة منها و الظاهر انه لم ینقل فیه الخلاف منهم الّا عن ابن ابی عقیل و هو واضح الفساد، و أمّا المجنون ففی

الجواهر (ان الشیخ صرح به فی محکی الخلاف و المصنف (یعنی المحقق) و الفاضل و غیرهم لان عمده و ان کان کالسهو. لکن قد عرفت ان السهو هنا کالعمد، و حینئذ فالکفارهٔ فی ماله یخرجه بنفسه ان افاق و الّا فالولیّ. نعم لو کان مجنوناً احرم به الولی و هو مجنون فالکفارهٔ علی الولی علی ما فی الغنیهٔ و غیرها کالصبی الذی لم یذکره المصنف و لعله لان کفارته علی الولی لا علیه) «۱».

اقول: عندی فیما ذکره لوجوب الکفارهٔ علی المجنون ان هو احرم بنفسه فی حال افاقته نظر لعدم الملازمهٔ بین کون سهو العاقل هنا کالعمد و بین کون عمده الذی هو کالسهو هنا کالعمد. و الله هو العالم.

---

(۱)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۴۴۰.

درباره مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

بسم الله الرحمن الرحیم

جاهِدُوا بِأَمْوالِکُمْ وَ أَنْفُسِکُمْ فی سَبیلِ اللَّهِ ذلِکُمْ خَیْرٌ لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)

با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السّلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند

بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهلبیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف :دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السّلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز :

الف)چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب)تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن سهمراه

ج)تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما ، انیمیشن ، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و...

د)ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر

ه)تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و)راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)

ز)طراحی سیستم های حسابداری ، رسانه ساز ، موبایل ساز ، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک ، SMS و...

ح)همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ...

ط)برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه

ی)برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضوری و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان

تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت : ۲۳۷۳ شناسه ملی : ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی: www.eslamshop.com

تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور کاربران ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی ، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایندانشاالله.

شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳ ، شماره کارت :۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳و شماره حساب شبا : IR۹۰-۰۱۸۰-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۶۲۱-۰۶۰۹-۵۳به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان – خیابان مسجد سید

ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام -: هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنتِ غیبت ما، او را از ما جدا کرده است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می‌فرماید: «ای بنده بزرگوار شریک کننده برادرش! من در کَرَم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است، هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».

التفسیر المنسوب إلی الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست‌تر می‌داری: مردی اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می‌رَهانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، امّا تو دریچه‌ای [از علم] را بر او می‌گشایی که آن بینوا، خود را بِدان، نگاه می‌دارد و با حجّت‌های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می‌سازد و او را می‌شکند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی گمان، خدای متعال می‌فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».

مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».



مركز القائمية اصفهان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹